تقـديـم

عند وضع اللمسات الأخيرة على العدد الجديد من مجلة «جذور» كان القدر يفاجئنا برحيل المفكر العربي عبدالوهاب المسيري الذي كرس حياته لخدمة الفكر العربي من خلال تصديه للفكر الصهيوني الذي يستخدم كل الوسائل والأدوات المتاحة لمحاربة تراثنا العربي، حيث إن الصراع بين الفكرين في محصلته هو صراع حضاري وثقافي، وتعتبر «موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية رؤية نقدية» الصادرة عام 1975م إضافة إلى مؤلفات أخرى مثل «نهاية التاريخ» مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني والأيديولوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم الاجتماع والمعرفة، ومؤلفات أخرى بالإنجلزية من أهمها كتاب «أرض الميعاد» نقد السياسة الصهيونية، تعتبر هذه المؤلفات حصيلة جهة استمر لمدة نصف قرن من الزمن.

ولعل تمسك المسيري بمبادئه جر عليه انتقادات وهجوماً حاداً من قبل القوى الصهيونية.

وإذا كان من واجبنا في « جذور » التوقف عند هذا الحدث المؤلم هو رحيل المفكر العربي عبدالوهاب المسيري، حيث ترتبط «جذور» بالتراث العربي بمختلف أشكاله ومحاولة تقديمه للأجيال المعاصرة بطريقة ملائمة، ويجد – قارئنا العزيز – في هذا العدد بحثاً للأستاذ عبدالرحمن الرفاعي يناقش فيه «قضية الكنعانية» وصلتها بجنوب الجزيرة العربية، كما يِجد دراسة قيِّمة حول ترجمات الشاعر الفيلسوف «عمر الخيام» مقارناً فيها الباحث عيسى الكاعوب بين ترجمات البستاني ورامي والعريِّض كما يكتب أستاذنا الدكتور محمد رجب البيومي عن أحد رموز التراث العربي والإسلامي الرئيس أبي علي بن سينا مركزاً على نصيف النفس الإنسانية من إبداع هذا الفيلسوف المسلم.

وللرحلات نصيبها في هذا البحث حيث يخص الباحث الكبير الدكتور عبدالهادي التازي رحلة أحمد بن ناصر الدرعي بالدراسة، ويركز باحثنا على الوضع العالمي «لمكة المكرمة» من خلال مُدوَّنات هذا الرحالة المغربي، حيث تكشف هذه المدونات عن الصلة بين الديار المقدسة في مكة المكرمة والمدينة المنورة وحواضر العالم العربي والإسلامي، ويقدم الباحث رياض الخوام دراسة مستفيضة عن أسماء الكعبة المشرفة في الدرس اللغوي، ويأتي اهتمام الباحثين تتويجاً لدراسات علمية سابقة قدمها علماؤنا عن هذه البقعة المباركة وما يتصل بها. ويقدم الباحث «محمد الجبر» دراسة عن العروض العربي وتطور هذا النظام الموسيقي في أشكال عدة منها الموشح والزجل، وقد شاعا في الحقبة الأندلسية، ولعل السياقات الحضارية التي كانت وراء

قصيدة الموشح هي التي كانت أيضاً وراء تطور موسيقى القصيدة بما يتلاءم مع ألوان الإنشاد والغناء التي شاعت في ذلك العصر.

ولقد وجدنا من المناسب الاحتفاء بعالم الاجتماع العربي «عبدالرحمن بن خلدون» وذلك من خلال تقديم ملف خاص عنه - داخل هذا العدد - تتوزع بحوثه بين دراسة عن ابن خلدون وفلسفة الحكم، وأخرى «عن السيرذاتي والتاريخي في تجربة ابن خلدون» حيث كانت تجربته مندمجة مع الشأن العام، ولهذا يصعب كما يذكر الباحث محمد الداهي «عزل مسار حياته عن مختلف الأحداث التاريخية التي كان طرفاً فيها أو شاهداً عليها» وركز الباحث بركات مراد على مقدمة ابن خلدون والتي كانت فتحاً جديداً في علم العمران البشري حيث يعالج ابن خلدون في هذه المقدمة «الظاهرات الاجتماعية». وكان لسعي ابن خلدون الإبداعي وغير المسبوق لكشف القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر هو ما جعل علم الاجتماع الحديث يرتبط باسم هذا العالم العربي الذي يدل على أن الحضارة العربية والإسلامية لم تكن مجود وسيط بين الحضارات السابقة واللاحقة بل كانت حضارة إبداع واكتشاف وإضافة.

وفي القراءة المخصصة لمؤلف «التناص في الخطاب النقدي والبلاغي» نجد أن القراءة في هذا الكتاب تجمع بين مفهوم السرقات الأدبية والذي ألف فيه نقاد ودارسون مثل الجرجاني والقرطاجني العديد من المؤلفات القيمة والتي ركزت على التشابه أو التماثل بين إبداعات شعراء كبار مثل المتنبِّي وسواهم، وبين نظرية التَّناص الحديثة وما تشترك فيه الرؤيتان النقديتان إزاء هذا الموضوع النقدي الهام وما تختلفان فيه، إضافة إلى دراسات أخرى بذل فيها أصحابها الكثير من الجهد للوصول إلى نتائج علمية تساعد على تثبيت المناهج والأساليب التي تعمل على تقديم التراث العربي بطريقة حديثة دون إخلال بمضمون هذا التراث ومرتكزاته الأساسية.

وإذا كنا نشكر للباحثين الأفاضل الذين يغذُّون هذه المطبوعة بثمرات عقولهم علماً وفكراً وأدباً ونقداً، فإننا كما ندين لهم - بعد الله تعالى - بهذه المادة العلمية المؤطرة بالموضوعية والمنهجية والتي تعتبر عنواناً رئيساً للبحوث حيث تحاول أسرة تحرير هذه المجلة - برعاية من المسؤولين في النادي - أن تجعلها سمة أساسية فيما تقدمه للقارئ العربي في جميع حواضر العالم العربي والإسلامي وسواهما ولجميع المهتمين بالتراث العربي والإسلامي الذي ساهم في الارتقاء بالحضارة الإنسانية في عصوره الذهبية، فإننا كذلك ندين للقارء الذي يتواصل معنا بطرق شتى وهذا القارء هو مخزوننا الحقيقي الذي يعطينا دفقات الأمل والاستمرار في هذه المسيرة العلمية والفكرية والأدبية.

رئيس التحرير

د. عاصم حمدان

التوظيف الفني للمطابقة
في تراثنا الشعري

حسن فتح الباب(*)

طالما ردد علماء البلاغة أن المطابقة هي أن تأتي بكلمة أو أكثر ثم بما يقابل ذلك في المعنى، واصطلح النقاد المعاصرون على القول بأن المطابقة الفنية هي التي تقتضيها الفكرة ويتطلبها الموقف، فلا تُجتلب اجتلاباً لمجرد الصنعة اللفظية، ذلك لأن إسقاط هذا الشرط الأساسي يعني العودة إلى عصر المحسنات البديعية التي جنت على أدبنا العربي حين أفرط الشعراء والكتاب في اصطناع السجع والجناس والطباق والتورية وغيرها من زخارف الصنعة على حساب المضمون، وهو ما يعبر عنه ابن رشيق القيرواني بقوله: «وأكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى».

ولكن هؤلاء العلماء والنقاد يقفون عند هذا الحد دون تعمق لفن المطابقة، فهم يعيبون التلاعب بالألفاظ وإهدار المعاني تغليباً للزيف أو البهرج الشكلي على الجوهر الموضوعي، ولا ينطلقون من ذلك إلى تحليل العملية الإبداعية التي تقوم على توظيف الطاقات الغنية الكامنة في المطابقة للتعبير

(*) باحث مصري.

عن التجربة الشعورية، وخلق جو إيحائي مركب من أفكار وخيالات ومشاعر وإيقاعات وألوان وأبعاد مما يشكل ما نسميه في مصطلحنا النقدي المعاصر بالرؤية الفنية.

وقد نجد بعض محاولات بلاغية أو نقدية تهدف إلى ربط فن الطباق بمقاصده اللغوية، مثل القول بأن جمال المطابقة ينبع من أن عرض المتضادات في نسق مؤتلق يثير الانتباه إلى الفكرة، فيشتد تقبل النفس لها ورسوخها فيها، وأن الأضداد يظهر بعضها بعضاً، وبذلك تزداد الفكرة وضوحاً، وكل مطابقة لها بعد ذلك جمال خاص بها يتضح مما تضفيه على الكلام من دلالات ومشاعر.

إن قراءة جديدة لأدبنا القديم في روائعه الشعرية التي وظف مبدعوها فن المطابقة لبلوغ الذروة في التأثير يمكن أن يضع أيدينا على أسرار هذه الأداة المرهفة التي لا حد لإمكاناتها إذا استخدمها من يعرف هذه الأسرار بالموهبة والخبرة وقد يهدينا إلى هذا الكشف فهم نظرية الاتحاد والتضاد وصراع النقائض في الفن، وما قد ينشأ عن ذلك من نفي لأحد العناصر وإبقاء على الآخر، بمعنى أن يعيد الشاعر أو الأديب تركيب المادة اللغوية التي بين يديه من مفردات أو تراكيب، فيصل إلى ما نسميه بالإبداع الذي يتصف به العمل الفني المكتمل بتوافر عناصر الجدة والعمق والرهافة والرحابة فيه. ويوجز بعض النقاد هذه العناصر في كلمة الكشف أو الابتكار لما تتضمنه من إثراء لرصيد الأدب الإنساني وتعميق للوعي به، وإضافة إلى الفكر والحضارة.

فإذا انتقلنا من النظرية إلى التطبيق وجدنا بين أيدينا من روائع تراثنا الشعري قصائد أو مقطوعات مشهورة متداولة، ولكن شارحها قديماً وحديثاً لم يتناولها من خلال قدرة أصحابها على إجادة توظيف التضاد بين الألفاظ

والتقابل بين المعاني بحيث يفجرون في نفوسنا شحنات وجدانية غير متناهية، إذ كانت وسيلتهم الأساسية في الإفصاح عن رؤاهم وصياغة تجاربهم النفسية هي بناء العمل الفني على أساس الطباق، لا بوصفه مجرد علاقة مفارقة أو مطابقة، وإنما كرمز للتناقض الماثل على ساحة الخليقة منذ الأزل وإن تطورت مظاهره، ونختار من هذه القصائد ثلاثة من الشعر القديم.

فأما النموذج الأول فهو مقطوعة للشاعر العباسي مهيار الديلمي[1] التي يعبر فيها عن شجى الذكريات، ونصها:

يا نسيم الصبح من كاظمةٍ … شدَّ ما هجتَ الجوى والبُرَحا[2]
الصَّبا - إنْ كان لابد الصَّبا - … إنها كانت لقلبي أرْوَحا[3]
يا ندامايَ بسَلْعٍ هل أرى … ذلك المَغْبَقَ والمُصْطَبحَا؟[4]
فاذكرونا مثل ذكرانا لكم … رُبَّ ذكرى قرَّبَتْ من نَزَحا
واذكروا صَبًّا إذا غَنَّى بكم … شَرِبَ الدَّمْعَ وعاف القَدَحا

فالشاعر يستهل هذه المقطوعة الغنائية الشجية بالعزف على وتر التناقض بين نسيم الصبح حين يصافح الوجوه مبللاً بقطرات الندى الصافية، وبين ما يثيره هذا النسيم الواني الرقيق - حتى ليشبهونه بالعليل - من لهيب الشوق وحرقات الوجد في حنايا الشاعر العاشق المحروم من لقاء أحبته بعد أن فارق (كاظمة) حيث يقيمون، فلم يعد من سبيل للوصل غير الريح التي تهب عليه من ديارهم حانية مشفقة كأنما تعرف همه فتواسيه، فهي (بريد) الحب ولكنها مثيرة الأشجان والآهات. والطباق هنا بين كائن مادي مؤثر في الحواس وهو النسيم ولمساته الناعمة، وبين شعور بشري معنوي الأثر وهو الحنين وما يسببه من شجو كلدعات النار.

فإذا تأملنا في البيت الثالث وجدنا صورة أخرى من صور الطباق، صورة بسيطة تختلف عن تلك التي رأيناها في مستهل القصيدة إذ كانت

مركبة فالشاعر يطابق بين اثنين من عالم الواقع المادي، هما مكان الشراب صباحاً ومكان الشراب مساءً، دون أن يضيف جديداً يعمق المعنى أو يثري الوجدان فضلاً عن أننا طالما قرأنا استخدام الشعراء العرب – عندما يتناولون الخمريات – هذا الطباق نفسه بين الاصطباح والغبوق أو بين مكانيهما. ولكن (مهيار) مايلبث أن يفجر كل طاقات التضاد في البيتين الأخيرين إبداعاً وتجديداً لا تقليداً.

فالطباق بين (قَرَّب) و(نزح) في قوله: (رب ذكرى قربت من نزحا) قد جسد هذه الذكرى وجعلها بذلك في حكم الأحباب النائين لشدة إحساسه بهم ولوعته لفراقهم من خلال أطيافهم التي تراوده ليل نهار، وهذه الأطياف إنما هي من صنع الذكرى، فكم هي قوية كأنها من الأحياء! وقد استند هذا الجمال الفني أيضاً إلى التضاد بين (اذكرونا) و(ذكرانا لكم)، وهو نوع من الطباق المعنوي لم ينتبه له علماء البلاغة كما تنبهوا للطباق اللفظي واهتموا به. والتضاد هنا بين موقفين: موقف الشاعر، وموقف رفاق قلبه، أي بين الذكر والنسيان، فالعاشق يشعر بالضياع إذا لم يكن محباً ومحبوباً ومن ثم يناشد من أحب مسترحماً أن يذكره مثله. وهو يستحثه – في لهفته – على الاستجابة له حين يؤكد أن ذكره إياه سوف يحقق أسطورة أو يحدث معجزة وهي اقترابه منه رغم ما يفصل بينهما من عوائق المكان والزمان.

ويتفجر وجد الشاعر في البيت الأخير من طريق استخدام التناقض حين يبلغ القمة الدرامية التي نعرفها في الأعمال الفنية العظيمة، والتي يطلق عليها الأوروبيون عامة والإيطاليون خاصة مصطلح (الكريشندو) بمعنى ذروة المعزوفة الموسيقية ولاسيما السيمفونية، فهاهو العاشق قد فني في ذات محبوبه، وذابت نفسه حسرات لحرمانه منه، فلجأ إلى الشراب حتى يقع في غيبوبة السلوى والنسيان، إذ تمتص الراح همومه ويفرغ هو مأساته في رغوة حُبابها أو في اللهب الذي تُشبّه في جوفه. ولكن واأسفاه، فإن رحيق

قطرات الشراب يتحول إلى غصة في حلقه، ويصبح دواؤه داء كأنما لم تكفه علة اكتوائه بالحب.

لقد أقبلت على الشاعر أطياف الحبيب من كل صوب، فدبت فيه النشوة لرؤيتها فبثها – على الشراب – هيامه، وطارحها أشواقه، مغنياً أرق أنغامه، غير أنه لا غنى بالطيف عن حضور المحبوب، كما أنه لا غنى بالحلم عن الحقيقة. فما أشقى العاشق وما أضعف السلوى، إن رشفات الصهباء لا تجدي ومذاقها تعافه النفس. فلْتبق الكأس مترعة بمُرِّها وليشرب الشاعر البائس من دموعه الغزيرة وهو يتغنى بحبِّه الضائع.

لا شك أن (مهيار) لم يكن ليصل إلى هذه القدرة التعبيرية الرائعة – مهما استخدم من وسائل فنية – لولا تمكنه من فن الطباق تمكناً حقق له في النهاية هذا الأسلوب الذي يطلق عليه «السهل الممتنع»، وهو الصادر عن البراعة في ترويض اللغة وأدواتها الكثيرة المركبة حتى يسلس له قيادها ويتلقاها القارئ في يسر رغم كثافتها وشدة تأثيرها الجمالي والنفسي، فلا تعقيد ولا إغراب، وإنما إحساس بالعلاقات بين العناصر التعبيرية، وإحسان لتوظيفها في سبيل خلق بنية متكاملة في خيوط مشدودة تجعل القصيدة أشبه بالكائن الحي في وحدتها العضوية وعالمها الزاخر باللون والحركة. رؤى كونية ومشاعر إنسانية تتهدج صدقاً وتتوهج حرارة إذ تجتمع لدى صاحبها الموهبة والصنعة أو ما نسميه بالخبرة معاً.

المطابقة في رائعة لابن الرومي:

والنموذج التالي الذي انتقيناه من شعرنا القديم في عصور ازدهاره هو قصيدة ابن الرومي التي يصور فيها معاناته في السفر براً وبحراً. وهي آية فنية في التعبير عن قوة الطبيعة وبأسها المتمثل في هياج البحر والريح

العاصفة، والسماء ذات المطر الدافق مدراراً، والصواعق البرقية والرعدية، والأرض ذات الدروب الوعرة، والبيداء الجَدِبة الموحشة، وفي تجسيد عذابات الإنسان الذي تسخر به هذه الكائنات من حيث لا يحتسب، فيتضاءل حيال جبروتها المعجز وقد ظن أنها مسخرات لأمره، وفي تصوير تقلب النفس البشرية بين الأمل واليأس حيال المقادير المسلطة عليه سياطاً لاهبة أو رواجم حاصبة تتهدده باقتلاعه من جذوره ونفيه من عالم الأحياء إلى عالم العدم. ونختار من قصيدة ابن الرومي الأبيات الثمانية الآتية للدلالة على موضوع هذا المقال:

أذاقتني الأسفارُ ما كَرَّه الغِنَى إليَّ وأغراني برفض المطالبِ
فأصبحتُ في الإثراء أزهدَ زاهدٍ وإنْ كنتُ في الإثراء أرغبَ راغب
حريصاً جباناً أشتهي ثم انتهي بِلَحْظي جناب الرزق لحظ المراقب
ومن كان ذا حِرصٍ وجُبْنٍ فإنه فقير أتاه الفقر من كل جانب
تَنازَعَني رَغْبٌ ورَهْبٌ كلاهما قويٌّ وأعياني اطِّلاع المغايب
فَقدَّمت رِجْلاً رغبةً في رَغيبةٍ وأخَّرت أخرى رَهْبَةً للمعاطب
أخاف على نفسي وأرجو مفازها وأستار غَيْب الله دون العواقب
ألا من يُريني غايتي قبل مذهبي! ومن أين والغاياتُ بَعْدُ المذاهب؟

تتجلى قدرة ابن الرومي في هذا المقطع من قصيدته وفي سائر مقاطعها على اختيار الأداة الفنية التي توائم فكره وشعوره وتلائم رؤيته للكون وللإنسان. فهو يستخدم فن التضاد بغير قصد إلى التنميق والتزويق أو التلفيق والإيهام والإبهام، وإنما يقصد الإفصاح عن صراع النقائض الكامن في صميم الواقع وفي النفس حيث دوافعها المستبدة بها في مواجهة الأحداث ومكامن الخطر الخارجة عن نطاق قدرتها. فالحياة مرغوبة ولكن الأقدار كثيراً ما تكون عَصيّة مرهوبة، والإنسان أعزل أمام الطبيعة المدججة بأسلحة الغيب الخبئ. إنها أزمة الإنسان الحائر بين الإرادة وبين العجز،

الغريق بين الرغبة وبين الرهبة في خضم الوجود المتلاطم الغامض. فرحلة أبناء الدنيا منذ كانت وكانوا مجاهدة في التصدي للقوى الطبيعية الخفية التي تترصدهم في كل موطئ قدم وخفقة قلب، وقد تمد لهم حبال الرجاء لتطمعهم ثم لاتلبث كلما مستها أيديهم في لهفة أن تطويها لتشقيهم. فكأن الآمال التي راودتهم حيناً أضغاث أحلام، أو ﴿**كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً**﴾. ويبدو أن ابن الرومي الذي يمثل النموذج البشري في القلق والمعاناة المشحونة بالشجى شبيه بسيزيف في الأسطورة الإغريقية.

لقد وظف الشاعر فن المطابقة في هذه الأبيات التي تتألف منها قصيدته الطويلة باستثناء بيت واحد هو المطلع، وإن كان هو أيضاً يحمل في طواياه معنى التنازع وبالتالي صدام القوى بين الطبيعة وبين النفس من جانب، وبين كوامن هذه النفس بعضها بعض من جانب آخر. وابن الرومي بذلك يؤدي المعنيين اللذين يريد الإفضاء بهما في تعبير فني قوي لا يكاد يفارق وجدان القارئ المتذوق مهما امتد به الزمن.

طالما استرعى أنظارنا ذلك الحشد الحاشد من الطباق اللفظي لدى شعراء وكتاب الدواوين في عصر المماليك والعثمانيين، مما أضعف النسيج والمعنى معاً لأنه لا يصدر عن وعي جمالي وحس نفسي ومعين فكري. ونحن في أبيات ابن الرومي تبهرنا غزارة المطابقة لأنها تجلو المضمون وتزيده ثراء وتفجر شحنات نفسية تنتقل من الشاعر إلى المتلقي بفضل هذه الغزارة التي اختيرت مفرداتها بيد فنان مبدع. فهي متدافعة كمثل تحولات النفس البشرية: إغراء – رفض، زهد – رغبة، حرص – جبن، اشتهاء – انتهاء، رغب – رهب، تقديم – تأخير، خوف – مفاز، وأخيراً غاية – مذهب. إنه قاموس هذه التحولات وليس مجرد معرض لإثبات المهارة اللغوية. فالمطابقة هنا تحتشد لفظاً ومعنى للتعبير عن التوتر الذي ينشأ عن صعوبة الاختيار ولوعة

التردد بين الإقدام على الأسفار والمغامرة بخوضها، طمعاً في مغانمها المرتجاة، أو اضطراراً يمليه الخوف من الفاقة إذا قعد الشاعر عن طلب الرزق، وبين الإحجام من خشية مغارمها المعروفة وعواقبها المجهولة. ويعبِّر ابن الرومي عن هذه المعاناة منذ البيت الأول مقدماً خلاصتها. ويختتم المقطوعة ببيت فريد في شعر الحكمة - طبقاً للاصطلاح القديم في أغراض الشعر - إذ جاء في صيغة تساؤل حائر وصرخة عاتية تصدر من أغوار النفس، وهي تقطر التياعاً وتكاد تنفطر هماً لما كتب على ابن آدم من عذاب الصراع بين إغراء المطالب والأماني وبين معاندة القدر المسطر، حتى لقد غدا هذا البيت من المأثورات الخالدة في تراثنا الشعري.

المطابقة في قصيدة المتنبي:

والنموذج الثالث والأخير في دلالته على عبقرية الشاعر في توظيف المطابقة هي مقطوعة المتنبي في وصف (شِعْب بوّان) من قصيدة له في مدح عضد الدولة أمير دولة بني بويه بعد أن رحل إليه في أعقاب عودته هارباً من بلاط كافور، قلقاً مهموماً ينشد المجد الموهوم خلف جدران قصور أخرى لدى الحكام. وشعب بوان وادٍ في فارس كان يعد قديماً أحد متنزهات الدنيا ويشتهر بالحسن وكثرة الأشجار وتدفق المياه وكثرة أنواع الأطيار. فلا غرو أن يبهر المتنبي فيقول:

مغاني الشِّعب طِيباً في المغاني ... بمنزلة الربيع من الزمان(5)
ولكن الفتى العربي فيها ... غريب الوجه واليَدِ واللسان
ملاعب جِنَّةٍ لو سار فيها ... سليمانٌ لسار بترجمان(6)
طَبَت فرسانَنا والخيلَ حتى ... خَشيتُ وإن كَرُمْنَ من الحِران(7)
غدونا تنفُضُ الأغصانُ فيه ... على أعرافها مثلَ الجُمان(8)
فسرتُ وقد حجبن الحرَّ عني ... وجئن من الضياء بما كفاني

وألقى الشرقُ منها في ثيابي	دنانيرا تفرّ من البنان(9)
لها ثمرٌ يشير إليك منه	بأشربةٍ وقفن بلا أوان(10)
وأمواه تَصِلّ بها حصاها	صليل الحَلْي في أيدي الغواني(11)
يَحِلُّ به على قلبٍ شُجاعٍ	ويرحلُ منه عن قلب جبان(12)
إذا غَنَّى الحَمامُ الوُرْقُ فيه	أجابته أغانيُّ القِيان(13)
ومن بالشُّعْب أحوجُ من حَمامٍ	إذا غَنَّى وناح إلى البيان(14)

إن هذا البناء الفني الذي أبدعه أبو الطيب المتنبي لم يكن ليقدر عليه لولا سيطرته على الوسائل البلاغية ومنها المطابقة والمراوحة أو المقابلة لإبراز التباين بين الأشياء. وإذا كان الطباق اللفظي واضحاً في البيت السابع، فإن سائر الأبيات تشكل في مجملها صورة تقوم على المطابقة الضمنية وإن خلت من التصريح.

ومن ثم يتبين أن الطباق عند شاعرنا الكبير ليس شكلياً، بل إنه يؤدي الوظيفة ذاتها التي تقوم بها الاستعارة، وهي كشف الانفعال وتنظيمه وتحديد الموقف والرؤيا. وهذا الطباق في رأيي أشبه بالتصدية أي التجاوب. فالمقطوعة معزوفة واحدة من مجموعة أصوات مختلفة لكل منها صداه كما يتبين ذلك في البيت العاشر، فإذا كان من باب الطباق استخدام لفظتي (غنى وناح) في البيت الأخير، فإن استخدام (غنى وأجابته) في البيت الذي سبقه يدخل في باب التصدية، وهي نوع من الطباق أعمق وأشمل وأغنى وإن لم يرد في باب البيان والبديع.

على أن ذروة الإبداع في المقطوعة هي تطوير المطابقة إلى مقابلة ومراوحة كما يبدو بجلاء في المطلع، فليس هنالك طباق بين المكان المتمثل في المغاني وبين الزمان فهما ليسا بضدين، وإنما ثمة تقابل. ونجد – من ناحية أخرى – تقابلاً أوسع دائرة بين (مغاني الشعب بالنسبة لسائر المغاني) وبين

(الربيع بالنسبة لسائر فصول العام). ويستخدم المتنبي التقابل في أشكال أخرى متنوعة لم يلتفت إليه الدارسون والنقاد، مثل: الفرسان والخيل - الحمائم (وهي من جنس الطير) والقِيان (وهي من جنس البشر) - الحَرّ والضياء (وهما من قبيل النار والنور) - وادي بوان وأهله والعربي الغريب الذي يرمز له ويمثله المتنبي - الوجه واليد واللسان وهي تتفق في كونها أعضاء في جسم واحد وتختلف في الوظيفة - الأعضاء والثمر.

وفي الطباق والمقابلة كما يتمثل في مقطوعة المتنبي ليس نوعاً من (الفانتازيا) المجنحة للألوان والتي يقف تأثيرها عند حد الإمتاع الحسي البصري في الرسم أو الخيالي في الشعر. ولكنه يبلغ أفقاً روحياً عميقاً ورؤيا تقترب أحياناً من وحدة الوجود. ونلاحظ ذلك حين يقرن أبو الطيب الإنسان (متمثلاً في القيان) بالطير (الحمائم)، تارة، والإنسان (متمثلاً في الفرسان الذين يجتازون شعب بوان ومنهم المتنبي) بالحيوان (الجياد) تارة أخرى. فالجياد الحزينة إذ تفارق الوادي الجميل الذي يطيب فيه المقام ولا يُمَل هي الوجه الآخر أو الصدى للفرسان المحزونين لمغادرة الشِّعب، وهو ما يعبر عنه البيت الرابع إذ يقول الشاعر إن هذا المكان المشعب المورق الطيب الهواء قد سحر الفرسان والخيل على السواء. وقد خص المتنبي الخيل بالتعبير عن الأثر الذي أحدثه ذلك السحر، لأن وقعه في الإنسان نفسي أكثر منه حسياً، ومع ذلك فإن الجياد قد شاركت راكبيها في الانبهار والإمساك عن الحركة الجسدية، فلم تحرن، واكتفت بالتأثر الوجداني، لأنها كريمة مثل أصحابها الفرسان.

بل إن الجماد مثله مثل الإنسان من بعض الجوانب عند المتنبي، مثلما هو عند كل شاعر تسمو روحه ويشف حسه فيدرك وحدة الوجود. وآية ذلك أن المتنبي يكاد يسوي بين شعب بوان وبين الغواني، حين يشبه صوت الحصا في مياهه بصوت الحلي في معاصم النساء الجميلات. وإذا كان

الجماد شبيهاً بالإنسان والحيوان، فالأولى أن يكون الطير كذلك. وهذا ما يعبر عنه شاعرنا حين يقرن هديل الحمام بغناء القيان معاملاً له كأنه بشر، وكذلك استخدامه(مَنْ) وهي أداة استفهامية تدل على العاقل في حديثه عن الحمام إذ يقول: (ومن بالشعب أحوج من حمام؟). وقد وصف أبو الطيب في تعبيره عن الإحساس بوحدة الوجود مجموعة من أدوات البيان والبديع في مقدمتها الطباق والمراوحة.

هكذا استوعب الشعراء العرب في العصر الذهبي للشعر والحضارة عامة فن المطابقة وساروا به قدماً على طريق التطور الفني، لإدراكهم أنه من أهم الوسائل البلاغية وأكثرها ملاءمة للتجارب الفكرية والوجدانية طالما يتسم العالم والإنسان بالتوتر والصراع بين المتناقضات. ونظرة إلى روائع الأعمال الأدبية في مختلف الثقافات واللغات تكشف لنا – عن تحليل أسرار العبقرية الإبداعية – أن فن المطابقة يقف خلف هذه العبقرية.

الهوامش

1) من كبار شعراء العصر العباسي الثاني في القرن الخامس الهجري في خراسان والعراق، كان مجوسياً وأسلم على يد الشاعر الشريف الرضي نقيب أشراف بغداد، وتخرج عليه في الشعر حتى كاد يرق قوله عن قوله كما قال النقاد الأقدمون. والأبيات من قصيدة له إلى أبي المعمر بن الموفق علي بن إسماعيل بمناسبة النيروز (أول السنة في التقويم العَجمي) عام 414هـ ومطلعها:

مَن عذيري يرى يوم شرقيِّ الحمى ... من هوًى جدَّ بقلب مزحا؟
نظرة عادت فعادت حسرةً ... قتل الرامي بها من جرحا
قلن – يستطردن بي عين النَّقا –: ... رجل جُنَّ وقد كان صحا
لا تعد إن عدت حياً بعدها ... طارحاً عينيك فينا طرحا
قد تذوقت الهوى من قبلها ... وأرى معذبة قد أملحا؟
سل طريق العيس من وادي الغضا ... كيف أعسفت لنا رأد الضحى؟

ولا يخفى على القارئ أن أسلوب هذه الأبيات قائم أيضاً على الطباق ويكاد لا يخل منه بيت واحد.

2) كاظمة: موضع بقرب البصرة على سواحل الخليج. البرحا: لفظٌ مقصور البرحاء بالمد وهي شدة الألم. والجوى: شدة الوجد من حزن أو عشق.

3) الصَّبَا (فتح الضاد المشددة): ريح تهب من مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار، وطالما تغنى بها شعراء الحب إذ تذكرهم كلما هبت بأحبائهم الغائبين.

4) سَلْع: جبل في شمال المدينة. المَغْبق: مكان الغَبوق، أي الشرب مساء. والمصطبح: مكان الشرب صباحاً.

5) الشِّعْب (بكسر الشين المشددة) وسكون العين: واد عميق أو منفرج بين جبلين، وشِعْب بَوّان (بفتح الباء والواو المشددة): موضع في بلاد فارس. والمغاني: جمع مغنى وهو المنزل أو المكان الذي يصلح للنزول فيه أو الإقامة به. ويقول المسعودي المؤرخ في كتابه (مروج الذهب) إنه مثل غوطة دمشق تنبت جميع فواكهه في الصخر. وقال ذلك أيضاً المبرِّد في كتابه (الكامل) وغيرهما.

6) جِنَّة (بكسر الميم وفتح النون المشددة): جمع جان أو جِنّي. ويشير البيت إلى معجزة النبي سليمان في التحدث بلغة الطير والحيوان. والمعنى أن هذا المكان يغص بمختلف أصوات الناس الأعاجم والكائنات، مثل برج بابل، فلا يستطيع المرء – ولو كان صاحب المعجزة – أن يفقه ما يسمع فكأن السكان من الجن.

7) طَبّت: أسَرت من فرط جمالها. وإن كرمن: وإن كانت كريمة المنبت. الحِران: امتناع الخيل على الانقياد.

8) الأعراف: جمع عرف وهو الشعر على عنق الجواد، والهاء في (فيه) تعود على شعب بوان. والجُمان: الفضة، ويضرب به المثل في البياض.

9) الشرق: المراد به مشرق الشمس. والبنان: الأنامل أي أطراف الأصابع. ويشبِّه الشاعر أشعة الشمس المتماوجة المتوثبة وهي تتسلل إليه من خلال غصون الأشجار في وادي بوان بالدنانير التي تفر من أطراف الأصابع إذا حاولت الإمساك بها، لأن الأشعة الضوئية تُرى وتُحَس بالعين ولا تُمس باليد.

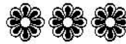
10) أشربة: جمع شراب من ماء وغيره. وأوانٍ جمع آنية. والصورة آية في البلاغة فهو يقول إن الثمر لرقته كأنه شراب واقف من غير آنية تمسكه.

11) أمواه: مياه. تصل (بتشديد الصاد): تحدث صليلاً أي رنيناً. الغواني: النساء. الحلي (بفتح الحاء وسكون اللام): ما تتزين به المرأة من جواهر.

12) معنى البيت أن من يزور شعب بوان ويحل به ضيفاً يجد في أكنافه من ألوان الطبيعة ما تقر به عينه وتأنس نفسه، ومن ثم لا يود أن يفارقه، فهو يأتيه بقلب مقدام ويرحل عنه بقلب يود الارتداد إليه والمكوث فيه، فكأنه المحارب الذي يرغب في التقهقر إلى الوراء جبناً، وذلك للتعبير عن فرط امتنان الشاعر بمناظر وادي بوان.

13) الورق (بضم الواو وسكون الراء): جمع ورقاء من صفات الحمام. والقيان: جمع قينة وهي الجارية المغنية.

14) معنى البيت أن الحمائم لا تستطيع الإفصاح عن وجدانها الذي يغمره الحب والحنين إلى الرفيق المهاجر كما يتصور الشعراء حين يسمعون هديلها الشجي. ومن ثم فهي أكثر الطيور حاجة إلى من يترجم – للكون والإنسان المحيط بها – ما يستعصي عليها من البوح. وليس مثل الجواري المغنيات من يقدر على الاستجابة لهذه الحاجة. ولذلك فإننا نسمع في شعب بوان شدوهن كأنهن يجاوبن الحمائم في شجوها أو يتجاوبن معها، ويبين معاني الهديل بما يغنين من أشعار وألحان في العشق.



الكنعانيون معينيون من جازان

عبدالرحمن محمد الرفاعي(*)

طلب مني أن أكتب عن موقع أثري ذي أهمية تاريخية كبيرة بمنطقة جازان قديماً، فاحترت، ولحيرتي أسباب كثيرة جداً، منها كثرة المواقع الأثرية وتنوعها بمنطقة جازان، إذ كل واحد منها يمتاز بميزات تاريخية لا توجد في غيره، ثم إن هذه المواقع منها ما هو معروف ومعلن ومسجل رسمياً لدى الجهات المعنية بالآثار، ومنها ما هو غير معروف ولا مسجل، وهو كثير، ولأن من طلب مني الكتابة غالٍ عليّ جداً، رأيت أن أخصه بشيء ذا شأن، فقررت أن أوجز له بحثاً عن موقع أثري من النوع الثاني - غير المعروف - كنت آثرت تأخير الحديث عنه، لوقته،... فاخترت له موقعاً بالجزء الجبلي من منطقة جازان، ذو أهمية مزدوجة، تاريخية، لغوية،... وقد عثرت عليه أثناء بحث ميداني لي في هذا الجزء الجبلي قبل أربعة عشر عاماً، إذ كنت وقتها أقوم بتسجيل بعض لهجات تلك المنطقة، وقد صدرت في كتاب بعنوان «الحلقة المفقودة في امتداد عربية اللهجات السامية»... وأثناء ترددي على مواقع تلك المنطقة، ذات الطبيعة الساحرة، الماء والخضرة والوجه الحسن،

(*) باحث سعودي.

كما يقولون –، في هذه المنطقة الجميلة عثرت – مع بعض الزملاء – على هذا الموقع الذي استمر ترددنا عليه،... وقد قمنا بتصويره، مع تسجيل كل ما عنَّ لنا من ملاحظات حوله... ثم إن طبيعة البحث الذي كنت أقوم به هناك فرضت عليّ الاهتمام به كثيراً؛ لأني وجدت أنه يرتبط بما أقوم به... إذ يعد دراسة تلك الملاحظات التي كنت أسجلها حوله وتحليلها؛ اتضحت أهمية ارتباطه بما أقوم به، فقد وجدت فيه دليلاً يؤكد عراقة ارتباط: ألسنة تلك اللهجات التي تعرف بالساميات، بأهل هذه المواقع، ولاسيما هذا الموقع ومن كان فيه.... وهذا الموقع: هو عبارة عن سور كبير مدمر، بداخله آثار مدينة كبيرة مدمرة أيضاً، حولها مقابر أثرية تاريخية كبيرة، بل به معبد كبير ضخم لايزال قائم أكثره، به نقوش مسندية قديمة وأنصاب لاتزال قائمة، وأشياء كثيرة مهمة تستحق نظرة هيئة الآثار إليها،... وقد كتبت عنه بتوسع في البحث الآنف ذكره،.... بل وتعرضت له في بحث آخر كان بعنوان «جدة والكنعانيون بفرسان» نشر قبل فترة،... ومن أهمية هذا الموقع – أيضاً –، كونه يعد همزة وصل بين القبائل الذين أطلق عليهم مصطلح الكنعانيين وبين من بقوا على تسميتهم بقبائل معين أو سبأ،... أذكر أنني حينما سألت بعض كبار السن من أهل هذا الموقع – وما حوله –، بادر الكثير منهم، بأن هذا الموقع هو خرائب مدينة «قرنو» إحدى مدن معين، بل الكثير منهم أصر على ذلك، بل هناك ما يجعل الباحث يقف عند ما أصروا عليه، وهو أن هذا الموقع الأثري يقع في منطقة واسعة تدعى بني معين – وإلى الآن –، وشيء آخر، هو أن منطقة آثار معين – الدولة – «لا تبعد عن هذا الموقع بعداً يمنع من شد الباحث، وهناك أمور كثيرة تدعو مؤسسات الآثار للتنقيب والبحث في هذا الموقع وأمثاله لكشف ما تستره تربها وخرائبها من كنوز كشفها يعيد كتابة التاريخ وصياغة نظرياته،.... فهل من مجيب؟ أما جهدي الفردي فقد واصل عمله، إذ قمت بدراسة وتمحيص وتحليل الملاحظات التي استطعنا تسجيلها أثناء ترددنا لهذا الموقع، وهنا سوف أوجز ما توصلنا إليه منها، ومن أراد

التفصيل فليرجع للبحث الأم السابق ذكره،... فمما توصلنا إليه: كون الكنعانيون هم معينيون، وأنهم كانوا من ضمن إخوتهم المعينين الذين كانوا متواجدين في هذه المواقع، بدليل شهادة هذه المواقع – آثارها – وتواجدهم فيه قبل رحيلهم لأن نفس الآثار التي وجدناها في هذا الموقع لا تختلف في شكلها ومضمونها عن تلك الآثار التي وجدت في مواقع الجوف ولا عن الآثار التي وجدت في بلاد الرافدين أو الشام أو فلسطين، أو في جزيرة ريدوس اليونانية وغيرها من الآثار التي نسبت لمن سموا بالكنعانيين وهم أصلاً معينيون، فالمعبد القائم في هذا الموقع لا يختلف عما وجد من معابد نسبت للكنعانيين أو للمعينيين صراحة، كذلك بقايا السور الذي يحيط بالمدينة المهمدة، والتي كانت قائمة حول المعبد وأشياء أخرى كثيرة تشير أن من أطلق عليهم مصطلح «الكنعانيون» هم معينيون، لأن مصطلح التسمية هذا، لا يعني أنه مصطلح نسبي، لأن أكثر مؤرخي الساميات كادوا أن يجمعوا على من سموا بهذه التسمية هم آتون من جزيرة العرب....؟!

التسمية بالكنعانية غير صحيحة وهذا الدليل:

وإذا كانوا كذلك، فالتاريخ يقول لم يكن في جنوب جزيرة العرب أب لقبيلة يدعى كنعان، أو مكان اسمه كنعان يمكن أن ينسب إليه هؤلاء القوم، بل رأينا التاريخ يقول: إن التسمية لحقتهم بعد خروجهم من جنوب جزيرة العرب، وقد تحدثنا بإسهاب عن هذا الموضوع في بحث «جدة والكنعانيون بفرسان» ونضيف هنا ونقول: إن التسمية كانت لسببين، **الأول** ما سبق أن أشرنا إليه في البحث السابق، وملخصه أن: «أولئك المهاجرين لم يكن انطلاقهم من جنوب جزيرة العرب من جهة واحدة، بل كان ذلك من أماكن وطرق متعددة، فالفينيقيون رأيناهم قد لزموا في رحلتهم الطرق الشرقية كبحر العرب... في حين نجد فريقاً آخر تجمعهم بالفريق الأول رابطة الأبوة،

إذ الجميع من نسل عمليق... ومع ذلك خالفوا إخوتهم الفينيقيين طرق رحلتهم، حتى كان لتلك المخالفة عليهم أثراً لدرجة جعلت صفة لهم لتتحول بعد ذلك لقباً ونسباً لا يعرفون إلا به وهو «الكنعانيون» وذلك لكنوعهم وميلهم في سيرهم عبر طرق خالفوا فيها طرق إخوتهم،....[1].. وهذا ما أكدته لغة العرب ولسانهم جميعاً عن مادة كنع: فكنع كنوعاً انقبض وانضم.. وفلان كنع: أي لان وخضع.. وكنع النجم: أي مال للغروب،... والكنيع: هو العادل عن طريق إلى غيره...؛؛

والكنعانيون هم أمة تكلمت بلغة تضارع العربية... وكنع عنه: أي عدل عنه ومال ناحية أخرى... وكنع: أي اجتمع وعليه تعطف... والليل حضر ودنا...»[2]... وعند المادة اللغوية نقف قليلاً، فهي رغم كثرة مداليلها ودلالاتها المعنوية، إلا أنها تكاد تحصر في عموم مدلولين، **الأول**: هو العدول والميل عموماً، وأهم مدلول لهذا الوجه – كما رأينا – هو أن الكنوع يطلق أساساً على كل من عدل عن طريق إلى آخر،... وكذلك: الميل نحو ناحية مخالفة لما عليه الآخر، وخصوصاً الميل والاتجاه ناحية الغرب، أما **الوجه الآخر**: فأهم دلالاته هي الاجتماع والانضمام، ومنه الالتصاق والالتزاق، وفي هذا المدلول يدخل مفهوم آخر يرتبط بمدلول جمالي تشخيصي، لذلك قالوا: أنوف كانعة... وأظن أن من خلال هذه المداليل جاءت تلك الصفة (الكنع) – الميل والعدول ناحية الغرب – لأولئك القوم الذين أصبحوا لا يعرفون إلا بها (الكنعانيون)، فقد ورد أن هذا الفوج قد اتجه في سيره ناحية الغرب، وقد انقسموا عند خروجهم من موقعهم، فمنهم من سلك طرقاً – وإن كانت غريبة – إلا أنها كانت داخلية، عبر جبال السروات إلى الحجاز – مكة والمدينة –، والقسم الآخر سلك طريق الشواطئ والسواحل..[3]... وإذا كانت هذه الأفواج قد مالت في رحلتها ناحية الغرب، وبذلك سموا بالكنعانيين، فإني أرى أن الموقع الأثري الذي نتحدث عنه وما حوله من مواقع كان موقعاً

رئيسياً وأساسياً لتلك الجموع التي رحلت وعرفت بالكنعانيين فيما بعد، وذلك لأسباب كثيرة:

1 – أن لفظة كنع لازالت موجودة في لهجات الموقع وما حوله من مواقع، أي اللهجات الخاصة، التي يتحدثون بها فيما بينهم فقط، والتي سبق أن تحدثنا عنها في كتاب الحلقة المفقودة واعتبرناها الحلقة التي تربط بين عربية اليوم وعربيات الراحلين إلى الشمال بألسنتهم العامية، يقول أحد أبناء موقع فيفا القريب من الموقع المتحدث عنه: (إن مادة (كنع) لازالت موجودة في لهجات مواقعهم الجبلية، ولاسيما فيفا والموقع – المتحدث عنه –، وإن حدث لها بعض التغير نتيجة لتغير طرق النطق الخاص بمواقعهم – كما سبق الحديث عن ذلك –، فكنع إن نطقت يسمعها السامع العادي هكذا (كع) بدون نون، والحقيقة أن النون موجودة إلا أنها مدغمة – كما سبق الإشارة إلى ذلك –، كما درجت العادة في نطق الثلاثي من لهجات فيفا،.... ثم إن أصحاب هذه اللهجة لهم نطق خاص بالكاف، تحسبها شيئاً مع تاء إن نطقوها، فحينما يريدون نطق (كنع) يقولن: (تشنع)، وهي تساوي كنع في مداليلها، مع ميل وضم إلخ......[4]

إذن فلهجات الموقع تؤكد أن التسمية بالكنعانية ليست نسباً ولا اسماً لأب، بل تعني أن القوم حينما مالوا نحو الغرب في رحلتهم وخالفوا إخوتهم الذين سبقوهم في طرق رحلتهم أطلقت عليهم صفة الكنع..... وليس هذا فحسب، ما يؤكد معننة أولئك الذين سموا بالكنعانيين، بل حتى مسميات فنون وأشعار الآداب الشعبية للموقع والمنطقة تؤكد هذه الحقيقة، ففي لسان الموقع وكل ما حوله يوجد فن شعبي يطلق عليه فن الدلع، وله شعر أيضاً يسمى بنفس التسمية (الدلع)...[5] يقول الدكتور القبيسي، أثناء تعليقه على قضية اللواحق في اللهجات السامية والكنعانية خصوصاً: «وتطبيق مرادها جذراً ومدلولاً مع جذور ومداليل العربية القرآنية».

يقول: ((ونا).... هذه اللاحقة، هي في الواقع مركبة من اللاحقتين، **الأولى**: الكنعانية (ون))، والثانية هي الألف الآرامية ومن أمثلتها (دلعونا) من: «دلع + ون+1».. (ودلعونا) كلمة من كلمات - مصطلحات - التراث الغنائي (على دلعونا)........ وقد ذهب الموسيقار زكي ناصيف في مقابلة تلفزيونية بدمشق عام (1992م) مع السيد عادل يازجي: أن الدال هي سابقة عربية سريانية.... ونلاحظ هنا أن الدال في دلعونا هي جزء من الجذر (دلع)........[6] وإذ كانت دلعونا في الكنعانية هي رقصة غنائية مصاحبة بنوع من الشعر يسمى بنفس تسمية الرقصة (الدلع)، وقد رأينا أن فن الدلع - رقصاً وشعراً - هو من أهم وأشهر رقصات الفنون الشعبية بمنطقة موقع هذا البحث أفلا يؤكد هذا جنوبية تلك العربية ومعننتها، وخصوصاً الكنعانية وأخواتها.... وخصوصاً إذا علمنا أن أحد الإخوة اليمنيين - في الفترة الأخير - قد اكتشف قبل بضعة أشهر نقشاً، قد نقش فيه اسم وادي جازان قبل سبعة آلاف سنة، وقد عرضه في أحد المؤتمرات مؤخراً..... وقد وجد هذا النقش على مقربة من منطقة مواقع البحث.... أفلا يؤكد زمن تاريخ هذا النقش وجود اسم الوادي الذي ينبع من نفس الجبل الذي يوجد به الموقع الذي خرج منه من سمي بالكنعانيين، لكونه متوافقاً مع زمن خروجهم، مما يؤكد معننة الكنعانيين وأنهم خرجوا من نفس هذا الموقع.....

2 - إن تسعين بالمائة من مؤرخي السامية يؤكدون على جنوبية هذه الأفواج وعروبتهم... ويؤكدون - أيضاً - أن جميع الأمم السامية الأخرى لم تكن تعرف الكنعانيين بهذا الاسم، ولا حتى باسم آخر قريب منه...[7]... وهذا يؤكد أن تسميتهم بالكنعانيني كانت تسمية طارئة، وهو ما سبق أن أشرنا إليه،... وهو كنوعهم عند خروجهم من موقعهم ناحية الغرب... كذلك يؤكدون على أنهم كانوا يتمركزون في مواقع جبلية تطل دوماً على الشواطئ والسواحل... وهذا ما ذهب إليه أكثر المستشرقين تعصباً ضد

العرب حينما تحدث عن عروبة الكنعانيين وجنوبيتهم بقوله: «وعلى العموم: فإننا نلاحظ أن هناك شبهاً كبيراً بين أقوام جنوب جزيرة العرب وبين الكنعانيين... فقد كانت بلاد كنعان – جبلية على أطراف البحر... وقد أنبتت حضارة مادية عملية تعتمد على الفلاحة والتجارة... وكذلك كانت أرض أقوام جنوب جزيرة العرب جبلية، وعلى أطراف البحر... وهم قوم يقبلون إقبالاً شديداً على الحضارة العملية المادية، مع العناية بالتجارة والزراعة...[8]... وإذا كان الكنعانيون – المعينيون – كانوا يسكنون المواقع الجبلية التي تكون قريبة من السواحل البحرية فإن هذا الموقع الأثري الذي نتحدث عنه لا يبعد عن البحر أكثر من «60-70» كيلومتراً،.. ثم إن خضرة هذا الموقع وجماله الطبيعي ومدرجاته الزراعية المتوارثة إلى وقتنا الحاضر، يشهد باشتغال واهتمام أهل هذا الموقع – وما حوله – بالعمل الزراعي والإتجار بمنتوجاتهم الزراعية... ناهيك عن فن العمارة التي يشهد بها المعبد القائم – أكثره – إلى وقتنا الحاضر، وصور المدينة المدمرة، وتنسيق القبور الموجودة إلى الآن، كل ذلك يشهد بما كان عليه أهل هذا الموقع من حضارة عملية علمية، بل إن كل الآثار الموجودة به – وما حوله – تكاد تكون نسخة من مآثر أولئك الذين سموا (كنعانيون) سواء كانوا هنا أو في أي مكان حلوا فيه... بدليل – كما سبق في جدة والكنعانيون بفرسان – إن هذه الأفواج أخذت في تدحرجها من هذه المواقع في بداية رحلة هجرتها؛ ورأيناهم يسكنون بلاد فرسان الواقعة على شواطئ البحر الأحمر – قبل العصر الحجري –، فالمآثر التي وجدت بفرسان من مقابر وغيرها، هي شبيهة تماماً بما هو موجود في هذا الموقع، شأنها جميعاً شأن ما عثر عليه خارج جزيرتهم ونسب إليهم، بل هناك أمور تؤكد تواجد من سموا بالكنعانيين في هذا الموقع وما حوله... وإذا كنا قد أكدنا على أن المصطلح – الكنعانية – لم يكن نسباً لهم فإن كشف هذا الموقع يؤكد ما سبق أن

أشرنا إليه من أن هذه الأفواج، هي أفواج معينية، وذلك لأسباب كثيرة – إضافة لما سبق – منها، أن هذا الموقع يقع في أرض لاتزال تسمى إلى الآن ببني معين...[9]؛ بدليل أن صموئيل لاينج في كتابه «أصل الأمم» يذهب إلى أن الساميين استوطنوا بلاد العرب؛ وأنهم حيثما وجدوا في غيرها فهم غرباء، وأن تقدمهم في الحضارة معرق في القدم، ربما كان زمن تحول العصر الحجري، تحولوا يومئذ عن القنص والصيد، إلى الزراعة والصناعة... وهو يشير بذلك إلى «الدولة المعينية» التي جاء ذكرها في سفر الأخبار – الثاني – الإصحاح 26 عدد 7،... «وقد عثر الباحثون على أمة بهذا الاسم – معين – ذكرت في أقدم آثار بابل سنة «3750 ق.م» على نصب من أنصاب النقوش المسمارية[10]... أفلا يؤكد هذا أن الكنعانيين هم معينيون، لأن النصب يشير إلى اسم دولة معين صراحة، والنقش قديم جداً – الألف الرابع قبل الميلاد –، ويلاحظ أن النصب – أيضاً – يشير إلى وجودهم على نفس الأرض التي قيل بوجود الكنعانيين بها إلى جانب الآكاديين والبابليين، بل ويشير صراحة إلى أن المعينيين كانوا أصحاب أقدم حضارة في تلك الأزمنة السحيقة، وخصوصاً في الزراعة والصناعة،... وأن رقيهم كان مرتبطاً بالجانب المادي، وهذا هو بعينه ما قيل عمن سموا بالكنعانيين،.. وإذا كان المستشرقون يقولون: «إن للكنعانيين غير تأثيرهم العلمي والصناعي على العالم المتمدن فضل عظيم آخر وهو تأثيرهم الديني في جميع الأمم السامية، فقد كانت ديانتهم أرقى ديانات الأمم السامية الوثنية، لذلك تأثرت بها ديانات بابل وغيرهم...»[11]... فهاهم المستشرقون أنفسهم يقولون: «وبالإجمال ترى أنه ليس من السهل تقدير مبلغ تأثير الحضارة المعينية والسبئية على الحضارة السامية... غير أننا نرجح أن هذا التأثير كان عظيماً؛ لأن التغييرات الخطيرة والانقلابات العظيمة التي حدثت في تاريخ الأمم السامية إنما كان سببها هجرة جموع سامية

كثيرة من داخل الجزيرة إلى سوريا والعراق وفلسطين... بل كان مصدره جنوب جزيرة العرب[12]؛ وإذا كان التأثير العلمي والصناعي والديني الذي نسب لمن سمي بالكنعانيين هو نفسه كان مصدره معين جنوب جزيرة العرب؛ إذن فالكنعانيون هم معينيون؛ لأن اسم الدولة المعينية وشعبها وجد هناك في أرض آكاد وبابل والشام وفلسطين... .... وإذا كان اسم معين وجد منقوشاً في أرض العراق – قبل أربعة آلاف سنة قبل الميلاد كدولة –، إذن فهم كشعب كانوا أقدم من ذلك بآلاف السنين، بدليل أنا وجدنا النقوش: «الكنعانية كانت تتجه نحو الآراء الحقيقية البعيدة عن الخيال... كما كانت نقوش معين وسبأ مصبوغة بصبغة مادية أكثر منها خيالية..»[13]،... إذن فالخط الكنعاني هو نفس الخط المعيني...

الخط واللغة:

والحديث عن الخط يجر الحديث عن اللغة، لأنه عبارة عن رسم الحروف التي تكوِّن ألفاظ تحمل معاني؛ والحروف والألفاظ التي تحمل المعاني: تعني اللغة التي كان يتحدث بها أصحاب ذلك الخط – النقش –، فهل كان لسان أصحاب من نقشوا النقوش التي نسبت لمن سموا بالكنعانيين، هي نفسها لسان من ظلوا محافظين على التسمية المعينية؟... وهل كان لسان أهل الموقع الذي نتحدث عنه، فيه – قديماً وحاضراً – ما يؤكد ارتباطه بمن سموا بالكنعانيين؟.....!؛ إن الأصول اللغوية التي تؤكد أن هذا اللسان هو من هذا اللسان، هي أمور منصوص عليها في أمهات اللغة وأصولها، ولا يختلف عليها مؤرخو اللغات؛ كأصول الضمائر بأنواعها، والألفاظ التي تطلق على أصول الأشياء المستعملة في الحياة، كأصول أعضاء الإنسان والحيوان والسماء والأرض، وما شابه ذلك،... فإذا أخذنا

مثلاً الضمائر وبدأنا بالحديث عن ضمير الغائب المنفصل (هو)، ورجعنا لمنطقة الموقع الذي نتحدث عنه، فسنجد أن قبائل وبطون هذا الموقع وما حوله؛ كان ومازال يتنوع نطقهم لهذا الضمير، فقد كان منهم وما – زال – من ينطق هذا الضمير بهذه الصورة (ش – هـ) كصعدة والجبالية، والأحقاف (شه) بعكس مواقع المهرة وقبائلها – لا تبعد كثيراً عما نتحدث عنه – نجدهم ينطقون هذا الضمير – هو – على هذه الصورة (هه)، أما أصحاب الموقع ذاته – بني معين –، وبعض مما حوله كالغمر وبني ودعان ورازح، وقيس والريث وهروب حتى مواقع الجوف، فقد كانوا ينطقون الضمير السابق هكذا (شو) – هو –، ومثلهم كان الأوسانيون والقتبانيون، بعكس السبئيين فقد كانوا ينطقونه بطريقة هي أقرب إلى النطق المهري، مع اختلاف يسير في النطق؛؛ أي هكذا (هاء)، ومثلهم في ذلك آل محمد والأيتام والجذميين، وكل هؤلاء يعودون لمواقع في جبال العبادل – قرب الموقع –،... وهذا النطق كله هو في حالة ما يكون الضمير مذكراً (هو).. أما في حالة ما يكون الضمير مؤنثاً (هي) فهو في الجبالية ينطق هكذا (سه، س – هـ) وكذلك في بعض بطون القبائل المهرية، إلا أن (السين) تنطق ممالة.... أما بعض البطون الحضرمية، فهكذا (س) أو (ث)،... هذا موجز للكيفية التي كان ينطق بها ضمير الغيبة المنفصل في الموقع المشار إليه، وكذلك جل المواقع التي تمتد حوله شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، بجنوب جزيرة العرب قديماً وحاضراً فيما بينهم،... وإذا رجعنا لما يستعمل في بلاد الرافدين والشام وفلسطين قديماً، فإننا سنجد نفس الاستعمال بعينه الذي يعمل به في جنوب الجزيرة العربية، عند أولئك الذين أطلقت عليهم مصطلحات سموا بها لإبعادهم عن أسماء أنسابهم الحقيقية، كالكنعانية والآكادية – من بابل وآشور – فقد جاء، أن (شا – شو – شي) قد عرفتها الكثير من اللهجات الكنعانية، والآكادية بفرعيها – البابلي والآشوري –.... إلا أن الآكادية أخذتها لتعني (ذا – ذو – ذي) أما (شو – شي) فقد أخذتا لإعطاء مدلولين آخرين، حيث (شو) تعني

(هو) و(شي) تعني (هي)...»[14]...، وإذا عدنا إلى جنوب جزيرة العرب قديماً – والآن – وإلى المواقع التي أشرنا إليها، فسنجد أن القتبانيين والأوسانيين والمعينيين، كانوا يستعملون للإشارة (سا – سو – سي)[15، 16]، مثل أولئك الذين كانوا خارج جزيرة العرب، ومنها خرجوا،... أفلا يدل هذا التوافق في اللغة والأرض والتاريخ، أن أولئك الذين سموا بالكنعانيين وآكاديين؛ كانوا من هذه المواقع – بجنوب جزيرة العرب –، وأنهم أيضاً من أصل هذه الأمم –، التي كانت تسمى، بمعين وأوسان، وسبأ وقتبان، بل – عندي –؛ أن الكنعانيين – بالذات – هم من معين جازان – بني معين –، إن لم يكونوا أصول من بقي منهم بجنوب الجزيرة على نفس التسمية، بدليل ما سبق أن أشار إليه «صموئيل...»، حول وجود اسم دولة معين في نفس الأرض التي وجدت عليها من سموا بكنعان وآكاد، وفي زمن بعيد جداً ومتقدم حتى على الزمن الذي جعله المستشرقون تاريخاً لزمن رحيل من سموا بالكنعانيين من جنوب جزيرة العرب، – وعندي – أن هذا الزمن الذي جعل لرحيلهم – إن صح – غير صحيح، لأن المسلة التي دونت عليها الشريعة البابلية في «282 نصاً»، إنما كانت لدولة عربية – كما ثبت لهم –،... وأن تلك الدولة كانت تبتدئ في: «2460 ق.م»[17].. وإذا كانت تلك الشريعة، هي لدولة عربية قامت في بلاد بابل، في نهاية النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد، وأن اسم تلك الدولة معين، كما وجدت في نقوش بابل قبل ذلك بكثير؛ أي في نهاية الألف الرابعة قبل الميلاد «3750 ق.م»، أفلا يدل ذلك على أن أصحاب تلك الدولة هم معينيون أصلاً، لأننا وجدنا التاريخ يقول: إن صاحب تلك المسلة: «هو الملك حمورابي، وأن حمورابي هذا هو سادس ملوك الأسرة الكنعانية، التي أقامت حضارة عظيمة في بابل...»[18].. وإذا كانت هذه الدولة كنعانية؛ فاللغة التي كتبت بها تلك الشريعة هي أيضاً لغة كنعانية، لأن التاريخ يقول: «كان للأسر الكنعانية تأثير عظيم في حياة بابل وعقائدهم وعقليتهم؛ بل كان للغتهم نفوذ كبير في لغة بلاد بابل، وهذا يدل على أن

للكنعانيين كانت حضارة عظيمة قبل مجيئهم إلى بلاد بابل، كما يدل أن العلاقة كانت متينة جداً بين اللغة الكنعانية والبابلية، بل وتدل على قرب عظيم، وشبه شديد بينهما، حمل طائفة من المستشرقين أن تؤلف منها كتلة واحدة تماثل الكتلة السامية المكونة من اللغات الجنوبية في الجزيرة العربية...»[19]... وهذا يؤكد لنا أن لغة كنعان وبابل هي لغة عربية جنوبية، أي أنها لسان معينية، بدليل ما سبق أن أوجزناه حول استعمال ضمائر الغيبة التي كانت تستعمل ممن سموا بالكنعانيين والآكاديين في بلاد بابل؛ رأينا أنها كانت واحدة لدى الفريقين هناك، وأنهم كانوا سواء في ذلك الاستعمال مع من بقي منهم – معاصراً لهم – في مواقعهم التي خرجوا منها في جنوب جزيرة العرب، وبقوا أيضاً على تسمياتهم الأصلية كالمعينيين والقتبانيين والأوسانيين وغيرهم، بدليل أن الآكاديين الذين كانوا يستعملون تلك الضمائر بحرف الشين وجدنا من الكنعانيين من كان يستعمل نفس الاستعمال الشيني... حتى من كان يستعمل تلك الأدوات من الكنعانيين بحرف السين؛ وجدنا من الآكاديين من كان يستعمل استعمالهم (شاشو – ساسو)[20]... ولا يعد هذا اختلافاً في الاستعمال بينهم؛ لأن الحقيقة تقول: إن من كان يستعمل استعمال «الشين» يعني أن الموقع الذي خرج منه أصحاب هذا الاستعمال في جنوب جزيرة العرب كانوا ينطقون هذه الأدوات بالشين، ومثلهم أصحاب الاستعمال «السيني»... إذن فهو تنوع في الاستعمال مرده اختلاف المواقع التي خرجوا منها في جنوب جزيرة العرب... بدليل أن من بقي منهم في تلك المواقع – وكانوا معاصرين لهم – كانوا يمثلون نفس الاستعمال[21]...، بدليل أن أصحاب هذه المواقع وإلى الآن، لايزالون محافظين على ذلك التنوع في استعمال ضمائر الغيبة؛..... فبطون بني معين والغمر – على مقربة من جبال العبادل، وبني مالك تجد الكثير منهم – لايزالون – يستعملون هذه الضمائر بالشين في أولها،... في حين نجد في جهات قيس وسلى ومن حولهم لايزالون يستعملون «سا –

سي»، أما جهات الريث ومنجد وهروب وما حولهم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً[22].. يستعملون الاستعمالين «شا – شي – سا – سي» وإلى الآن.... وليس هذا فحسب؛ بل هناك من التأكيدات على عروبة ومعننة من سموا بالكنعانيين الكثير الكثير؛... فمثلاً جبال محافظة فيفا – القريبة من الموقع –؛ نجد بعضاً من قبائلهم يستعملون «ضمير جمع المتكلم نحن» على صورتين؛ إذ نجد منهم من يستعمل هذا الضمير على صورة «انحن» ومنهم من يستعمله على صورة «نحن»[23]..؛ وهذا الاستعمال نفسه وجدنا رواة التاريخ اللغوي يقولون: إن الكنعانيين كانوا يستعملون «   » = ويقصدون بها «انحن» بمعنى نحن في بداية الكلام للتنبيه... ووردت أيضاً: «   » = ويقصدن بها «نحن» بدون ألف تنبيه..)[24].. أما ضمير المتكلم المفرد «أنا» فهو كما في الآكادية «انكه»[25]... وقد وجدنا هذا الضمير في الموقع يستعمل هكذا «أناكه»، أما استعمال «أنكه»؛ فيقصدون به ضمير المخاطب «أنت»، كما ستأتي الإشارة إليه بمشيئة الله تعالى...)[26]. إذن فلسان أهل هذا الموقع وما حوله – قديماً وحديثاً –، تشهد بمعننة الكنعانيين والآكاديين – البابليين –، وكذلك كل من كانوا خارج جزيرة العرب، وهم من جنوبها رحلوا،... بدليل أن استعمال تلك القبائل الراحلة ومن بقي منهم بهذا الموقع وما حوله – لضمير المخاطب «أنت» كان ينطق – كما يقول التاريخ اللغوي – في الآكادية القديمة بنفس النطق الصحيح في عربية للقرآن الكريم، «أنت»؛ في حين نجد نطقه في الآكادية الوسطى هكذا (أتّ)، كذلك الأمر في الكنعانية «أنت – أتّ»، وهذا ما أكده المستشرق «رتشارد كابلس» الذي عمل كتاباً في الآكادية، وقد ذهب كابلس إلى أن «أتّ» أساسها في اللغة الأم «أنت»، ثم يقول «أنت» أكادي أصل، تاريخ مبكر «3200 ق.م» و«أتّ» آكادي قديم ووسيط...)..[27] وإذا كان هذا هو ما كان يستعمل في الآكادية فهو أيضاً ما كان يستعمل في الكنعانية، فقد رأينا في كل ما سبق أن كليهما كان الأمر فيهما واحداً... وإذا كان ما سبق في استعمال ضمير الخطاب كان يمثل مرحلتين من

مراحل الاستعمال اللساني لكل أمة العرب عبر تواريخها، فهذا الاستعمال لا يعني أن أولئك لم يكونوا من هؤلاء، أبداً فالكل احد، بل، إن استعمال «أنت» هو تمثيل؛ لأن لم يكونوا من هؤلاء، أبداً فالكل واحد، بل، إن استعمال «أنت» هو تمثيل؛ لأن الفصيح هو الذي كان سائداً في هذه الأمم في بدايتها[28].

أما استعمال «أتّ» فهو يمثل مراحل التبلبل والفساد اللساني الذي كانت تتردى إليه هذه الأمة عند تفرقها واختلافها وهذا التبلبل والفساد؛ لم يكن خاصاً بهذه الأمم في خارج جزيرتها، بل كان ما كان يحصل في الشمال، يكون أساس حصوله في الموطن الأصلي لكل هذه الأمم وهو جنوب جزيرة العرب؛ لأن ما يحصل هناك هو عين ما يحصل بداية في المواقع التي خرجت منها تلك البطون، بدليل أنا وجدنا هذا التنوع في استعمال ضمير الخطاب ماثلاً في هذه المواقع، كما سبق في ضمائر الغيبة والمتكلم المنفصلة، وفي نفس الفترات الزمنية؛ فمثلاً المعينيون ومن ورثهم؛ – بعد رحيل أولئك – في هذه المواقع كالسبنيين والقتبانيين والأوسانيين، والمهريين، وجدنا التاريخ اللغوي يقول: إن «أتّ» كانت موجودة عند المعينيين والسبنيين، أما في الأحقاب والجبالية والمهرية فكانت هي «هـ ت» ومعلوم أن «هـ – ت» هي «أتَ»؛ لأن الهمزة تقلب «ها» في تلك اللهجات؛ وهذا لا يعني أن «أنت» صريحة لم ترد في المعينية والسبئية وأخواتها، بل العكس صحيح، إذ إن «أنت» ردت في اللهجات المعينية والسبئية...[29]؛ ولم يكن استعمال «أنت» و«أتّ»، بل نجدهم يقولون: إن هذا الاستعمال نجده في الآرامية مع تغيير طفيف في استعمال «أتّ... أت...»، أي أن في الآرامية «أنت وأتّ، وآت، anta، att، at»[30]. إذن فقد كان هناك ثلاثة استعمالات لضمير الخطاب «فأنت»، تمثل الفصيح في التاريخ المبكر، ثم الوسيط وهو «أتّ» ثم الشاذ المتبلبل وهو «أت» مخففة، وهذا يجلي لنا أمراً خطيراً، وهو أن هذا التبلبل يُعد تاريخاً أصيلاً لبداية نشوء اختلاف الألسان وتباينها، وهو ما سمي فيما بعد باللهجات،... وهذا التباين يؤكد لنا – أيضاً – أن الأصل في الضمير هو

«أنت»، وأن «أتّ – وأت – وهت – وأك...» هي أصول ميلاد تلك اللهجات المتباينة والتي سميت فيما بعد لغات وهذه الإشارة، يؤكدها الحاضر، الذي قالوا عنه إنه شاهد وبرهان للماضي، وذلك في جنوب جزيرة العرب مواقع – التي نتحدث عنها – حفظها الله تعالى، وحفظ من يعاقبون – تناسلاً – عليها من أن يختلط بهم غريب، أو يداخلهم دخيل، وهي المواقع التي اعتبرناها ولسان أهلها «الحلقة المفقودة في إثبات عروبة وعربية من رحل عنها قديماً، وجدنا أن كل ما يوجد على ألسنة أولئك الراحلين قديماً، من خصائص وصفات، وجدناه بعينه موجوداً على ألسنة هؤلاء المعاصرين لنا، ولا يقبلون غريباً بينهم، وكذلك على ألسنة أجدادهم الذين تعاقبوا بعدهم... فمثلاً..، ضمير الخطاب بمراحل استعماله «أنت – أتّ – أت – أك» وجدناها – الآن – بعينها في هذه المواقع، كما سبق أن أشرنا لوجودها فيها قديماً... فمثلاً جهات: القيوس وسلى، يستعملون – الآن – وقديماً – «أتّ» أما قبائل الغمر وامتدادهم فيستعملون «أت» مخففة، أي بدون تشديد، وعلى مقربة منهم مواقع «العبادل وقبائلهم» نجدهم يستعملون «أكّ» أي أنهم ينطقون التاء المشددة نطقاً مفخماً، أي أنه نطق أقرب إلى حرف الكاف لتقاربهما مخرجاً، لكن المنصت المدقق يدرك أنه تاء مفخمة[31]... أما الريث وهروب ومنجد وهم من يطلق عليهم جهات الشام فنجد منهم من ينطق «أنت» كما هي ومنهم من ينطقها «أت» بعكس قبائل فيفا الذين وجدنا أنهم جميعاً ينطقون «أنت»[32].. لكنك سرعان ما تفاجأ بقبائل من بني معين – (أصحاب الموقع المتحدث عنه) –، وهم بين فيفا والعبادل فإنهم ينطقون «أنت» – «أنكه» ومثلهم بني ودعان وآل محمد، وهذا ما يجعلنا نجزم أن «أنكه» في الآكادية والكنعانية، والتي ترجمها المستشرقون أنها تعني ضمير المتكلم «أنا»، نجزم أنها ليست كذلك، بل هي تعني – كما سبق أن أشرنا سابقاً – «أنت»، بدليل وجودها في موقعها الأصل الذي كانوا فيه قبل رحيلهم منه.... وهذا التباين لضمير الخطاب «أتّ – أت – أك – أنكه – هت» لا يعد تطوراً زمنياً، أي أنه أخذ

يتطور، إلى أن وصل إلى «أنت» الذي يعد الآن هو الفصيح في اللغة، بل رأينا أن «أنت» التي يعدها اللغويون رمزاً للفصيح، كانت موجودة بين ذلك الكم اللهجي الهائل، والمتأرجح بين البعد الخالص «هت» أو البعد المتوسط «أك»، أو القرب المتوسط «أت – أتّ»، أو القرب الخالص «أنكه» من الفصيح «أنت» وعلى هذا فليس هناك، تطور، لأن الفصيح ذاته كان موجوداً بين ذلك التباين النطقي لهذا الضمير،... لأن من كان ينطق «أتّ» وجدنا عند التتبع والتحليل أن «أتّ» هي نفسها «أنت» إلا أن حرف النون الموجودة في «أنت» هي ظاهرة ولكنها أدغمت عند النطق في «أتّ – وأت» وهذه الحقيقة أكدها لي أحد أبناء الريث[33]. حينما سألته عن سبب نطقهم «أنت» «بأتّ» فاجأني أن «أتّ» هي (أنت) بذاتها عندهم، إلا أنهم يدغمون حرف النون في التاء إدغاماً أنفياً – بغنة –، فيظن السامع أن ليس هناك نون، بينما هي موجودة، والمنصت المدقق يجد ذلك واضحاً، وليس في نطق «أتّ» فقط... بل هناك كلمات كثيرة، تجد أبناء هذا الموقع وكل المواقع التي حوله ينطقون هذه الكلمات بنون مدغمة فيما بعدها أو قبلها، فيسمعها السامع وكأن ليس بها حرف النون مثل كلمة «أفّ» – أي «أنف» هذه الكلمة إذا قيلت لعبدلي من – العبادل – أنطق كلمة أنف كما هي في لهجتكم، فلن ينطقها إلا «أفّ» ومثله أهل الريث وبني معين وغيرهم كثير... إذن فلا نغالي حينما نقول إن الآكادية ومنها الكنعانية – لأنها هي هي –، قد هاجرت من هذا الموقع – المسمى «ببني معين وما حوله»... لأن هذا الإدغام بعينه وجدنا علماء التاريخ اللغوي يقولون: «ونجد بالآكادية الوسطية كلمة «أنت» هي «أتّ» وفي الآكادية القديمة «أنت»... ونفس هذا نجده أيضاً في الآكادية والكنعانية – إذ نجد أن كلمة «أنف»، هي في الوسيطية: «أفّ»، بينما هي في القديمة «أنت»[34]،... إذن فهو تباين لساني، اختلاف لهجات لقبائل وبطون بعضها من بعض؛ سواء كانت هي في مواقعها هنا، كما سبق آنفاً، أو من كان منهم هناك وهو في أصله منتقلاً من هنا.... فإذا كنا قد رأينا ذلك هناك، فقد رأيناه هنا أيضاً، كما في

العبادل والغمر والريث ومنجد وهروب وغيرهم.....، بل الأمر هناك لم يقتصر على الكنعانيين الذين كانوا في بلاد آكاد وبابل وحدهم، بل، «قد وجدنا ذلك أيضاً في كلمة «بت» إذ هي في التدمرية – الكنعانية – والمصرية الدارجة اليوم «بتّ»... ومنها «بت زباي...»[35]... بل هي موجودة اليوم حتى في تهامة عندنا غور تهامة – إذن فهذا التنوع في النطق، إنما يعود لاختلاف المواقع التي انتقلت منها تلك القبائل والبطون، إذ وجدنا أن «أتّ»، هي «أنت» نفسها، واختفاء النون فيها، إنما هو اختفاء إدغام، لأنها حرف أصلي في بنية الكلمة «أنت» بدليل أنا وجدنا بين بطون تلك – هذه – القبائل من ينطقها – أي النون – رغم تبلبل «أنت» نفسها على لسانه عندما ينطقها، كما رأينا ذلك في بني معين «الموقع» وما حوله كبني ودعان والغمر وغيرهم..، الذين ينطقون «أنت» «أنكه»، إذن فهناك من يصرح بهذه النون رغم تبلبل لسانه، مما يؤكد أصالتها، وعدم صحة من يقول بزيادتها لبعده عن معرفة طبيعة ألسنة أهل مواقعها، الأصلية في جنوب جزيرة العرب، كصاحب كتاب «ملامح فقه اللهجات العربيات» الذي قال: «وقد ذهب كابلس إلى اعتبار أصل الكلمة «أنت»... ونحن نشك في ذلك ونعتبر «أنت» تطوراً «لأتّ»، بعد إدخال الحاشية – النون – لإظهار الهمزة والتاء حين توسطها..»[36]... وإذا كانت هذه المواقع تؤكد ألسنتها اليوم، أن من سموا بالكنعانيين وآكاديين وآراميين، هم عرب ومن هذه المواقع رحلوا، بل إن من سموا بالكنعانيين هم معينيون، ومن موقع بني معين وما حوله كان رحيلهم، لأن رأينا اسم معين ودولتهم وقبائلهم يتكرر في خطوط نقوشهم هناك، وإذا كان الخط الذي كتبت به تلك النقوش – المسماري – هو كنعاني الأصل باعتراف المستشرقين أنفسهم، حينما قالوا: «إن الكنعانيين هم الذين اخترعوا أبجدية الكتابة المختزلة للخط المسماري والهيروغليفي.... فلا غرو وأن أصبح الخط الكنعاني أساساً لجميع خطوط العالم المتمدن في الشرق والغرب...»[37]. وإذا كان الكنعانيون هم مخترعو أبجدية الخط المسماري، الذي كتب به اسم المعينيين ودولتهم في نقوش آكاد

وكنعان... أفيعني هذا أن الخط المسماري، هو خط معيني؟.. وبهذا يكون الكنعانيون هم معينيون فعلاً، كما تقول اللغة وتاريخها؟... وهنا نستفتي سجل التاريخ الإنساني، بعد أن استفتينا اللغة.... يقول أشد المستشرقين تعصباً ضد العرب – هو مل –: «إن الخط المسند هو الأصل الذي اشتق منه الخط الكنعاني.. ودليله على ذلك، أن نماذج من الكتابات المعينية التي وصلت إلينا؛ هي أقدم من النماذج الكنعانية...[38]،... ولذلك يرى ولغنسون أن أسباب سهولة حل رموز حروف المسند على المستشرقين إنما يرجع لشدة تشابههما مع الكتابة الكنعانية القديمة...[39]،... بل يذهب مرجوليوث إلى أبعد من ذلك حينما يؤكد تواجد المعينيين، ومن بعده السبئيين في بلاد آكاد وبابل، وذلك من خلال قوة التأثير الذي كان لهم في كل الأمم التي كانت مجاورة لهم هناك، كما اتضح لهم ذلك من خلال الكتابات القديمة التي كشفت في مدينة «أور – u r» بالعراق، وهي من أقدم المدن وأعرقها في الحضارة السامية القديمة، وقد وجدت هذه الكتابات محفوظة بالقلم المعيني..... ووجود كتابات عربية في تلك الناحية إلى عصر بالغ من القدم هذا المبلغ، لهو من أكبر الأدلة على صحة ما ذهبنا إليه من وجود حضارة سامية في جنوب بلاد العرب منذ زمن بعيد في التاريخ القديم....»[40].... ومن هذه العجالة التاريخية تلاحظ أن لغة وقلم من سموا بالكنعانيين، تشهد أنهم معينيون، وتشهد أيضاً أنهم كانوا في بلاد «أور» يعتزون بأسماء أصولهم المعينية والسبئية.... وتشهد – أيضاً – أنهم كانوا في بلادهم الأولى أصحاب حضارة عريقة موغلة في القدم، وأن أبجدية تلك الكتابات هي أبجدية معينية سبئية.. بل وتدحض من أراد أن يمزق – بحقده – أواصر قربى المعينية بين من كانوا هناك ومن بقي منهم هنا، بل تجعل ما جاءوا به من حجج نفي حجج إثبات، كقولهم: «إن حروف المسند، هي الأبجدية العربية... أما الخط الكنعاني، فينقص عنها حرف «ذ – ض – ظ – س –[41].....»، وهنا نقف ونسأل: هل فعلاً كانت حروف المسند – العربية –،

هي غير الأبجدية الكنعانية؟... ثم كيف تكون أبجدية المسند هي غير الكنعانية؟... وعند التدقيق نجد أن الحجة التي أوردوها على ما أرادوه، تدحض ما قالوه... إذ كيف تكون أبجدية الخط الكنعاني، هي غير أبجدية المسند، لانتقاصها بعض حروف أشاروا إليها؟ أيعني ذلك أن بقية حروفها هي حروف مسندية؟.... كلام لا يقبله منطق... لأنه كلام آخره ينقض أوله.... بل هم أول من نقضه... وفي نفس الصفحة بقولهم: «إن حروف المسند بالنسبة للخط الكنعاني تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: حروف تتفق تمام الاتفاق مع أمثاله من الخط الكنعاني.. حتى ليعد ذلك تقليداً دقيقاً لها وفيها «ج – ط – ل – ن – ع – ش – ق – ت –،....»؛؛

الثاني: حروف دخل عليها شيء من التغيير نحو «د – ر – ح – ك..»؛؛

الثالث: حروف بعدت تماماً عن أصولها الكنعانية نحو: «ز – ص – س – م..)[42].. وإذا كانت حروف المسند والكنعاني لا يخرجان عن بعضيهما بصورة عامة؛ وإن حالوا أن يقسموها إلى ثلاثة أقسام إذ عند التركيز عليها نجد أنهما لا يخرجان عن بعضهما، فكون جزء منها يعد تقليداً لما يقابله لما سمي بالكنعاني؛ يؤكد عروبتهما ووحدة مكانهما،.. أما الجزءان الآخران؛ فقد سبق أن رد بعض المستشرقين على زملائه بجواب ينسف أمر هذا التقسيم، وإن كان فيه تعميم، وهو ما سبق أن قاله «هومل»: «إن الخط المعيني هو الأصل الذي اشتق منه الخط الكنعاني..».. وإذا كان الكنعاني قد اشتق من المسند المعيني؛ فكيف تكون حروف أبجدية المسند عربية، والكنعاني غير ذلك؟ إذن فيما كان الاشتقاق؟.. وكيف يكون مثل هذا؟ وهناك الكثير من الباحثين يقول: «إنهم وجدوا كتابات كنعانية تشبه حروفها الحروف العربية القديمة، أي أنها حروف المسند ذاته، وأخذوا من ذلك أن

أولئك المهاجرين حينما انتقلوا إلى العراق، نقلوا معهم خطهم القديم، ثم أخذوا يطورون خطوطهم حينما استقروا هناك...[43]... وإذا كان الباحثون المخلصون يؤكدون أن الكتابة التي سميت بالكنعانية هي معينية الأصل،.. فهذا يؤكد - أيضاً - أن من سمي بالكنعانية هناك هم أصلاً معينيون.. أما قضية الحروف التي حاولوا أن يدخلوا من خلالها لإثبات ما يريدونه.. فإن الدارس المدقق يجد من خلال الإشارات الموجزة[44] - السابقة -، عدم وجود أي خلاف في ذلك؛ لأن الأمر واحد؛ لكون التاريخ اللغوي؛ يقول = بإيجاز - «وقد كانت البابلية لا تمتلك الحروف «ع - ح - غ»... وهي حروف حلقية.. ولا حروف «ط - ظ - ص - ق».. وهي من أحرف التفخيم...»[45].. وهنا نقف ونسأل: هل فعلاً كانت تلك اللهجات تفتقد لتلك الأحرف أو غيرها؟.... وهل يعني فقدانها لها - إن صح - دليل على كونها غير عربية؟... والحقيقة أن الأمر لم يكن كما تصوره أولئك المستشرقون ومن صار على نهجهم... وذلك لأسباب كثيرة، منها أن تلك الألسن - هناك - لم تكن لغات كما أرادوا، بل هي لهجات نشأت متباينة قرباً وبعداً من اللسان الأم - العربية الأولى - نتيجة لتبلبل ألسنة أصحابها،[46]... ومنها أن تلك اللهجات لم تكن تفتقد لتلك الحروف التي أشير لعدم وجودها في تلك اللهجات بل كانت موجودة فيها ولكن نطقها في تلك اللهجات القديمة كان يحصل فيها بطرق متعددة حسب فترات التبلبل اللساني التي كانت تحصل بين حين وآخر، سواء كان ذلك في مواقعها التي انطلقت منها في جنوب جزيرة العرب، أو في المواقع التي استقرت بها خارج جزيرتها..

من طرق نطق الأحرف في فترات تبلبل الألسنة:

وتلك الطرق في النطق هي التي تجعل الباحث البعيد عن حقيقة تلك الألسن وأصولها في مواقعها التي خرجت منها في جنوب جزيرة العرب

يقول بعدم وجود تلك الأحرف، وهذه الحقيقة لا يدركها إلا من كان من أبناء أصول مواقعهم تلك، وهذا ما صرح به بعض من أبناء هذه المواقع المعاصرين، وهم لازالوا يحافظون على طرق ذلك النطق المتبلبل كما حصل في عهوده الغابرة، يقول: «إن نطق الأحرف بالأسلوب القديم، هو الذي يحول بين المتلقي وبين فهم المعنى المراد من الكلمة التي يشوبها النطق بذلك الأسلوب... إذ قد يعتقد المتلقي أن في تلك الكلمة حرفاً غريباً لا يعرفه، مما يبعد الكلمة عن الفهم... ولو تم تذوق تلك الأحرف بشكل صحيح لما أبعد المستمع عن فهم معنى تلك الكلمة[47]...»؛ وهذا يوضح – كما ترى – أن هناك أسلوباً خاصاً لنطق مثل تلك الأحرف، التي ظن الكثير ممن لا علم لهم بكيفية ذلك النطق أنها مفقودة، أو أنها أحرف أخرى مما لا يشير إليها، في حين رأينا أن الحقيقة تقول بغير ذلك تماماً.... أما الأسلوب الذي أشير إليه فإني أرى أنه يتبلور في أساليب:

– القلب.

– الإبدال.

أو الدمج والدمغ، أو دمغ بعض الحروف في بعض، كما رأينا ذلك في النون الأنفية عند دمغها في التاء – «أتّ»، أو الفاء – «أف» –...، أو كما يقول أبناء المنطقة من: «أن هناك أحرف تنطق بطريقتين، حديثة، وقديمة، ومن أمثلة ذلك، الراء المفخمة، والشين، أو السين المدمجة، واللام الثقيلة، والميم والنون الأنفيتين المدمغة... وهذه ليست حروفاً مستقلة بكيانها، بل هي صور قديمة للحروف التي نعرفها الآن[48]...» إذن فأبجدية الخط الكنعاني، – كما سموه – لم تكن تفتقد لبعض تلك الحروف، كما ظنها من لا علم له بحقائقها وحقائق ناطقيها، بل هي موجودة، ولكن لها طرق وأساليب لكيفية نطقها وكتابتها،... وهذا ما وجدناه الآن في نفس الموقع – الذي نتحدث عنه – وما حوله من مواقع هاجر منها أولئك الكنعانيون وغيرهم، بل هذه الحقيقة

نفسها، بدليل أن واحداً ممن سبق أن نفوا وجود تلك الأحرف؛ يقول: «... ومن المحتمل أن هذه الحروف كانت موجودة في هذه اللغة[49] قديماً، ثم فقدت بالتدريج لعدم استعمالها»[50] والحقيقة كما رأيت أنها موجودة ومستعملة؛ لكن تبلبل الألسن؛ أدى لأن يكون لها أسلوب معين في نطق بعض تلك اللهجات؛ بدليل نطقها في بعض تلك اللهجات...؛؛

نماذج وبراهين:

وإذا أردنا نماذج وبراهين لذلك التباين؛ من قبل.... ودمج وإدغام، وإبدال، فالسجل التاريخي، والمعاصرة يحملان الكثير الكثير من ذلك،... وسنحاول هنا – بإذن الله ومشيئته – أن نورد بعضاً من تلك النماذج، التي قد توضح ما سبق الإشارة إليه... فمثلاً:

الإبدال والقلب:

لو رجعنا إلى ما قيل عن الآكادية، لوجدنا أنهم كانوا يقلبون.... الفاء باء، والعكس، كقولهم في «أف: أب» والمقصود «أنف»، والأصل «أنب» أي «أنف»[51]....، فإذا عدنا إلى المواقع التي انطلق منها أصحاب هذا النطق –، كالكنعانيين وغيرهم – بجنوب جزيرة العرب، الآن وقديماً، فسنجدهم يعملون هذا القلب والإبدال بعينه بين الفاء والباء.... فمثلاً: في جبال فيفا؛ أهلها ينطقون في لهجاتهم الخاصة بهم الفاء باءً؛ يقولون: «البرج» ويقصدون «الفرج» يقول شاعرهم: «ياها الفقير وأقنع بما جاء من الله × والبرج يأتي راية بعد راية»[52] وإذا كانت اللهجة الكنعانية – الآكادية – كما وجدت في النقوش المسمارية، كانت تقلب التاء طاء والعكس[53]....، فإنا نجد هذا القلب والإبدال بعينه بجنوب جزيرة العرب، في كثير من المواقع التي رحل منها أولئك قديماً؛... ففي جهات كثيرة من فيفا والعبادل وما حولها نجدهم يقلبون

الطاء إلى تاء والعكس إلى الآن، فيقولون في «وسط» «وست»، ونجدهم كذلك يقلبون الثاء سيناً، فيقولون في «عاث» «عاس» بمعنى أفسد... وغير هذا كثير بل لا أكون مبالغاً إن قلت إن أي قلب أو إبدال أو حذف أو دمج أو اختزال كان يحصل في اللهجات الشمالية - خارج جزيرة العرب - القديمة، تجد مثله في لهجات جنوب جزيرة العرب قديماً وحديثاً، ولاسيما في الموقع الذي نتحدث عنه وما حوله،... وإذا كنا قد وجدنا لهم أساليباً متعددة لنطق بعض الحروف... كأن ينطقها بعضهم نطقاً مباشراً، وآخر يقلب أو يبدل أو يدمج في نطقه، فهذا لا يعني أنه بأسلوبه هذا لا ينطقها سليمة..، أو لا ينطق الأخرى البتة، هذا غير صحيح؛ لأنهم كانوا ينطقون على حسب الدلالات والصيغ التي يريدونها من وراء ذلك النطق؛ لأنك حينما تتأمل ذلك النطق تجد أنهم قد أحدثوا في نطقهم أمراً أدى لاختفاء ذلك الحرف، لأسباب كثيرة؛ منها أن نطقهم كان يغلب عليه طابع السرعة والدمج الشديد؛ فمثلاً نجد الكثير من بطون فيفا وبعض مواقع العبادل ينطق جملة «أين هو» هكذا «بها»؟ إذن فهناك اختزال ودمج في النطق، لا أن الهمزة والواو والنون غير موجودة في هذه اللهجة، لأنك تجدهم ينطقونها في جمل أخرى كما هي بدون اختزال،..... وهذا الدمج والاختزال تجده بكثرة على طول مواقع هذه المنطقة[54] التي احتفظت بتلك اللهجات القديمة إلى الآن،.... ففي مواقع متعددة من جبال العبادل، والتي تضم كثيراً من بقايا ألسنة تلك القبائل الراحلة منها قديماً، بعضاً من بطون اللغوب، ينطقون جملة: «من هو أبوك» هكذا «مَنْهَوُ أبيك»؟... في حين تجد آخرين منهم - وهم بني معين - الموقع المتحدث عنه -، ينطقون الجملة السابقة «من هو أبيك»..«لِنِّك إبن»... أما قبائل الغمر - بعضهم - وهم قريبون من إخوتهم العبادل، فإنهم ينطقون الجملة نفسها؛ هكذا «منِّك عَيْهو»[55]... إذن فهناك تنوع في النطق، حتى في البطن الواحد، فما بالك بالقبيلة.... ومع ذلك فهذا التنوع والتباين في النطق لا يعني أن هناك حروفاً تنطق عند هؤلاء، ولا تنطق عند الآخرين؛ وإنما هو -

فن – اختزال ودمج وترخيم...؛ لأن ما وجدناه هنا؛ وجدنا علماء تاريخ اللغة يقولون إن: «من أهم ملامح المصريات – العربية – القديمة – أنها عرفت الاختزال – الترخيم في الكتابة –، فكتبت «عمو» لتعني بها «العموريين»... وكتبت «أب – eb» لتعني «لب».. «قلب»، ولا نعلم كيف كانت تنطق.... وكذلك كتبت: «منخو = بنكو = بن كو...» لتعني بها «بني كنعان...»[56]... إذن فالاختزال والدمج الذي وجد في جنوب جزيرة العرب، هو بعينه الذي وجد لدى الكنعانيين في المصريات القديمة،... ومعلوم أن من كان بمصر في تلك الفترات...، هم من العماليق الذين كانوا قد استقروا بها، وأطلق عليهم الهكسوس، وهم كنعانيون، على اختلاف فئاتهم من عموريين، وأوجارتين، ويبونيين، وبربر وفينيقيين، وكل هؤلاء – كما سبق – قد خرجوا من نفس المنطقة ذات الموقع المتحدث عنه، وخاصة الذين خرجوا منهم عن طريق الغرب – كانعوا –... وهنا ترى أن ما ظن أنه مفقود من الحروف.... اتضح أنه ليس كذلك عند العودة إلى جنوب جزيرة العرب؛ مواقع أصول أولئك الراحلين؛ لأن من قال بفقدان بعض الحروف من تلك اللهجات، كان يجهل الطرق والأساليب التي كانت تنطق بها تلك الحروف، في مواقع من رحل، كالعبادل والغمر وفيفا وغيرهم، من الذين لو سمعت أحفادهم اليوم وهم يتحدثون مع بعضهم لجزمت أن الكثير من أحرف الفصحى لا وجود لها في ألسنة هؤلاء الأحفاد، والعكس صحيح؛ لما يعتري ذلك النطق من قلب وإبدال ودمج ودمغ، كحرف «الضاد» الذي ينطقه بعض هذه المواقع بصور متعددة، فهناك بعض من بطون فيفا ينطقونها «فاء» – إبدال – فيقولون في «ضرب» «فرب» وفي «ضفدعة» «ففدعة» في حين نجد بعضاً منهم ينطقونها بصورة مغايرة تماماً للنطق السابق، أي نطقاً لا تستطيع أن تميزه أهو «ثاء» أو «ظاء»[57]... أما إن انتقلت إلى جيرانهم العبادل – ثلاثون كيلاً عنهم – فستجد لهم نطقاً يغاير نطق إخوانهم الفيافية،.... إذ إنهم حين ينطقون هذا الحرف «ض» في محادثاتهم؛ فإنك لا تستطيع أن تفهم الكلمة التي يدخل في بنيتها هذا

الحرف، إذ ينطقونها بصورة تظن أنهم أبدلوها بحرفين آخرين، فكلمة «ضلع» مثلاً: ينطقونها هكذا «شتلع»... لكن هذا النطق ليس دائماً إذ نراهم ينطقونها بصورة مغايرة لها في كلمات أخرى، ككلمة «ضرس» ينطقونها «كرس»... إذن فالضاد قد تحولت عند النطق – انقلبت – كافاً «ك»، وليس هذا فحسب، بل تجدهم ينطقونها في كلمة أخرى نطقاً هو أقرب إلى حرف «ش» ككلمة «ضفدعة» ينطقونها «شفدغة» والعين قلبت غيناً... ورغم كل هذا التباين في نطق تلك الحروف وعدمها نجد في فيفا من ينطق حرف «الضاد» نطقاً سليماً فصيحاً حتى في لهجته المتبلبلة، ككلمة «ضاها – ضاوي»[58]... إذن فالأمر لا يخرج عن كونه تباين ألسن كان يحصل هنا، كما كان يحصل هناك؛ لأن من هم هناك، هم أصلاً من هنا، بدليل أن من سموا بالكنعانيين، – وهم من هذا الموقع – كانت لهجاتهم، لهجات هذا الموقع وما حوله؛ من حيث التعدد والتباين، ولذلك كانت بعض هذه اللهجات تنطق بعض هذه الأحرف بصور مختلفة، كحرف الضاد، فظن من ليس له علم بلهجات أصولها في مواقعها أنها مفقودة.... فحرف الضاد الذي وجدناه ينطق بصور مختلفة متباينة حيناً، وحيناً ينطق نطقاً سليماً، وجدنا مثله لدى بعض الناطقين ممن سموا بالكنعانية وأخواتها، ولذلك قالوا: إن بعضاً من تلك اللهجات – الكنعانية – كان فيها صوت حرف الضاد ينطق صريحاً وسليماً، كما وجد متمثلاً باسم «بيض ملك»... وكاللهجة الإبلائية التي وجد في بعض نقوشها – وهي كنعانية – في كلمتي «وضاؤم...» بمعنى «وضوء».. و«حامضو» بمعنى «حامض»...»[59]..... ومما يؤكد أن هذه الحروف كانت موجودة، وإنما طرق وأساليب النطق التي كانت تنطق بها تلك القبائل وبطونها، وتمازجها حيناً وتباعدها حيناً آخر، تبعاً لذلك، هو ما أربك أولئك الذين كتبوا عنهم – بعد مضيهم بقرون طويلة –، مع عدم رجوعهم لمواقعهم الأصلية التي رحلوا عنها، كل ذلك جعلهم يتخطبون في كل ما قالوه عن ألسنة تلك الأمم، كقولهم: «.. وأما الكنعانية فكانت تستغني عن استعمال

حروف «الألف – والواو – والياء – والهاء» في أحوال كثيرة... مع أنه ليس في الإمكان أن تفهم الكلمة بدونها.. فمثلاً «بيت» كانت تكتب «بت» وكلمة «قول» كانت تكتب «قل» ومدينة «صيدا» كانت تكتب «صدن»...»[60].... وإذا كانت – ما سميت – بالكنعانية –، كانت تستغني عن استعمال هذه الحروف في حالات كثيرة... فقد كانت في حالات أخرى تستعملها... أي أن بعض البطون كانت تستعمل هذه الحروف نطقاً وكتابة، وبعضها كانت لها طرق تختلف عن سابقتها، وكلا الاستعمالين لا يخرجان عن ألسنة لهجات قبائلهم، سواء كانوا في أرض بابل أو في مواقعهم الأصلية، أو في أي بلاد سكنوا فيها، لأن ذلك إرث توارثته ألسنتهم منذ زمن تبلبل أصولها في جنوب جزيرتهم وخارجها، ولذلك قالوا: «... كشكشة بكر، وشنشنة تغلب، ورنة العراق... وغمغمة قضاعة، وطمطمانية بني حمير...»[61] إذن فهناك طرق وأساليب كانت لتلك القبائل وبطونها لنطق كلامها،... وتلاحظ – هنا – أن ما قاله المستشرقون عن طرق... استعمال تلك الأحرف عن من سموا بالكنعانيين، لا يخرج عن واحدة مما أشار إليه مؤرخو العرب، فالرنة، والغمغمة، والإدغام،.. وخصوصاً الرنة والغمغمة، فلأنهما كانا في أرض العراق – بابل –، وإذا كان الاستعمال الكنعاني – كما قالوا – كان غير واضح، لعدم استبانة المخاطَب ما يقول المُخَاطِب؛ لنقص كلامه لبعض تلك الحروف – الألف والواو الياء والهاء –.. والحقيقة هي غير ذلك؛ لأن تلك الأحرف كانت موجودة ومستعملة في الكلمات التي قالوها، وإنما الأمر أن هناك طرقاً، كما قلنا – سواء كان ذلك في النطق أو في الكتابة، ففي الكتابة – مثلاً – وهو ما وصل لأولئك المستشرقين الذين قالوا ما قالوه، عن نقص تلك الأحرف – نجد أن مؤرخي العرب يقولون عن الألف عند أهل تلك المواقع: «إن كتبة حمير كانوا يكتبون بحذف الألف إذا وقعت في وسط الكلام، وقفاه المسلمون في كتابة المصحف، فطرحوا ألف الرحمن، والإنسان..»[62]، إذن فوجود كلمة «قل» بدل «قول»... لا يعني أن حرف الألف

لم تكن موجودة في لهجة من سموا بالكنعانيين، وإنما هي موجودة، ولكنهم كانوا يحذفونها نطقاً فقط، فسرى ذلك قانوناً في الكتابة عند أهل هذه المواقع التي سمي من خرج منهم بالكنعانيين، ومن بقي بالحميريين، بدليل وجود ذلك في المصحف الشريف، ومثل الألف والواو والياء، لأن كل واحدة منهما تنقلب إلى الأخرى، فالألف تقلب واو والعكس كذلك، وتقلب ياء والعكس كذلك، وتقلب هاء والعكس كذلك[63].. إذن فالأمر ليس كما قاله من لا علم له بأصول هذه اللهجات موقعاً وإنساناً... لكنه استعمال وطرق نطق «الرنة والغمغمة إلخ...» فهذه الطرق رأينا الكثير يقولون بخطئها وشذوذها في اللسان العربي والسبب لأنهم حاولوا أن يضعوها على موازين فصيح تلك الألسن، وهذا غير صحيح، لأن هذه الحالات تمثل فترات تبلبل تلك الألسن – كما سبق أن قلنا – داخل الجزيرة وخارجها (فالرنّة) تشبه طريقة الرتج في الكلام: أي أنها تمنع أول الكلام، فإذا جاء منه شيء اتصل أول الكلام بآخره... وهذا النطق لايزال موجوداً في كثير من المواقع التي تحيط بموقع الأثر الذي نتحدث عنه، وهو الموقع الذي قلنا برحيل من سموا بالكنعانيين منه، إلى أرض العراق وغيرها.. وهذا الأسلوب في النطق، هو قريب من غمغمة قضاعة – وهي أيضاً من هذه المواقع رحلت إلى أرض العراق –؛ وهي أن تسمع الصوت ولا يبين لك تقطيع الحروف، عندما تأتي بين حرفين، كما في «أنف» التي تكتب وتنطق «أفّ» و«أتّ – وأنت» و«أفس – أنفس» وهذا كله كان موجوداً في الكنعانية، وفي لهجات الموقع الذي خرجوا منه قديماً، وإلى الآن، فمثلاً – وإن كان سبق الحديث عنه بكثرة –، المعينية والسبئية كانوا ينطقون «سنبلة – سبّل» بدون نون، والقتبانيون كانوا ينطقون «أنف – أفّ» وأهل فيفا إلى الآن يقولون «أنف» بعكس العبادل الذين ينطقونها «أفّ»[64]، إذن فمن سموا بالكنعانيين لم يكونوا يستغلون عن تلك الأحرف، وإنما هو استعمال يعود لواحد من تلك الطرق والأساليب... وإذا عدنا إلى

نفس الموقع - الذي نتحدث عنه - سنجد أهله إلى الآن يقولون «بت» ويقصدون «بيت»[65]... وإذا أردنا زيادة فليس هناك أقوى من أدلة النقوش!!

فإذا رجعنا إلى بعض النقوش الكنعانية، ووقفنا عند بعض من جملها، فسنجد جل خصائصها لا تبعد عن خصائص المواقع التي هاجروا منها في جنوب جزيرة العرب، وهي مواقع معينية الآثار إلى الآن،... كهذه الجملة الواردة في نقش «كلموا»: «ص - وانخ تمخت مشكبم ليد وهمت شت نبش كم نبش يتم يام ومن بين»[66] وترجمتها - كما وردت - «وقد حميت أهل مشكب حتى سكنوا إليّ سكون اليتيم إلى أمه... ومن أبنائي[67]...».. ويتأمل نص الجملة السابقة وترجمتها تجد شيئين رئيسيين يلفتان نظر كل من له معرفة بلهجات قبائل المواقع التي نتحدث عنها بجنوب جزيرة العرب الآن،... من ذلك وجود حرف «ص» في بداية النقش،.... .. وعندما تعود لترجمة العبارة السابقة، تجد اللهجة التي كتب بها النقش، كانت تستخدم هذا الحرف «ص» رمزاً لدلالة التأكيد والتحقيق، وهي «قد»، كما قال ذلك مترجم العبارة السابقة، وإذا رجعنا إلى الموقع الذي نتحدث عنه، سنجد أن هناك تفصيلاً وتنوعاً لاستعمال هذا الحرف «ص» بحسب تعدد هذه المواقع..... فمثلاً: لو اتجهنا صوب موقع جبل رازح من جبال النظير - والغمر، وبعض مواقع بجبل العبادل؛ سنجد أن استخدامهم لهذا الحرف يتم على عدة استخدامات،.... فهم إن شدّدوا هذا الحرف ونطقوه مفخماً، فهم يقصدون به حرف التوكيد «إنّ» الموصول بضمير شأن... كأن يقولوا لمن سأل: «من فعل هذا؟» أجابوه بقولهم: «صا - ص - محمد»[68] أي «إنه محمد».. أما إن أولوه فعلاً فيقصدون به التحقيق: أي حرف التحقيق «قد»... أما إن نطقوها مخففة؛ أي حرف «س - سا»، فهي عندهم حرف جر بمعنى «إلى» مثل قولهم: «آتي سنحك» أي «آتي إليك»، وبعضهم يقول: «سنّك» أي «إليك»، ويشارك من سبق في النطق الأخير جهات: هروب ومنجد، وبعض العبادل...

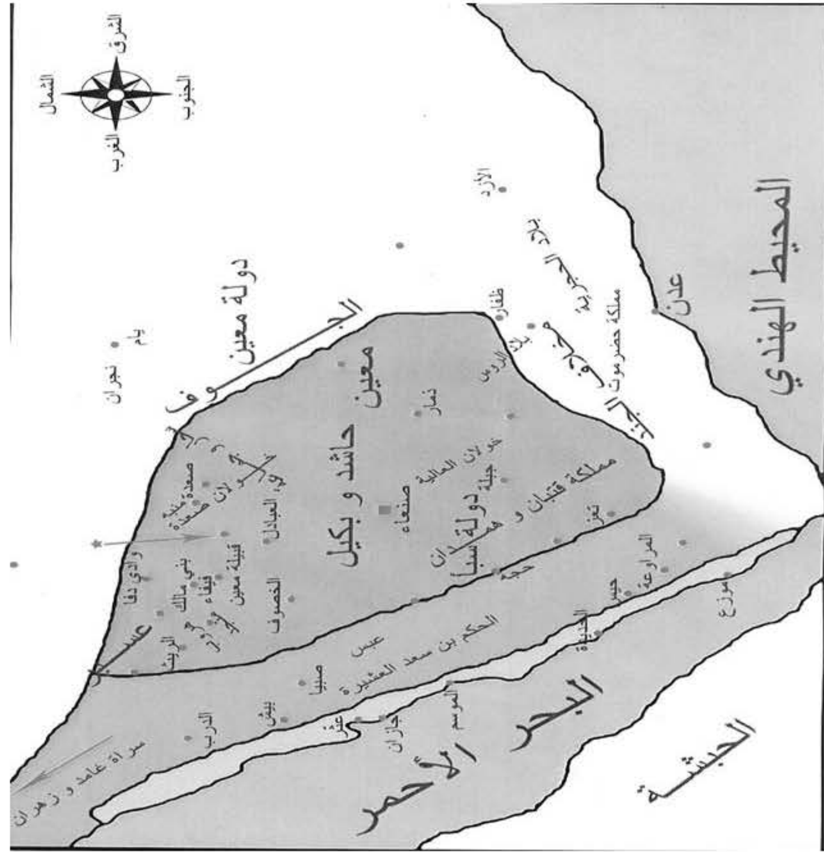
والقبائل التي يوجد بها الموقع الأثري، وهم قبائل بني معين، وفيفا الذين لا يوجد في لسانهم النطق المفخم، بل ينطقونها في كلا الاستعمالين (س) وهذا يعني أن اللهجة التي كتب بها النقش - السابق الذكر - لا يبعد أن يكون أهلها - اللهجة - قد هاجروا من نفس المواقع التي وجدناها تستعمل حرف «ص» بنفس طرق استعمالها لديهم، سواء كانت الترجمة لاستعمال هذا الحرف صحيحة كما هي في اللهجة التي كتب بها النقش أو أنها كانت لا تمثل إلا لسان من نقش النص - كما قالوا -... فإن الحقيقة واحدة، وعلى ذلك فلهجة النقاش لا تخرج عن لهجات جنوب جزيرة العرب بدليل آخر نستطيع أخذه من العبارة السابقة - عبارة النص - وهو أن كاتب النص جعل علامة جمع المذكر السالم «ميماً» بدلاً من علامته المعروفة في لسان القرآن الكريم - الياء والنون -، وهي قوله: «من - تمخت - مشكيم...»، أي: «المشكبين... أو أهل مشكب»... وإذا رجعنا إلى كثير من النقوش التي وجدت قديماً وحديثاً في الكثير من المواقع التي أشرنا إليها، فسنجد نفس الاستعمال لهذه الصفة، أي أنهم كانوا: «يختمون جمع المذكر السالم بالميم مثل: «حميرم.. أي الحميريين...»(69)... وليس هذا فحسب ما يؤكد صدق انتماء أولئك الذين لايزال نسلهم ونسل أحفادهم يتعاقب في هذه المواقع..... بل هناك الكثير من الصيغ والرموز التي وجدناها واحدة الاستعمال عند الجميع، سواء من كان منهم قد سمي بالكنعانيين أو غيرهم كالآكاديين والبابليين وغيرهم... أو من بقي منهم على تسميته التي عرف بها في موطنه كالمعينين والسبئيين، لأنا لو رجعنا إلى نقوش كنعانية أخرى - قديمة - سنجد أنهم كانوا يستخدمون هذه الصيغة: «إل»، للنفي عموماً، إضافة لبعض الاستعمالات التي يحدد مدلولها في الجملة التي وضعت بها المقصود منها في هذا الاستعمال.... فمن استعمالها للنفي - مثلاً -، ورودها في بعض عبارات نقاش «اشمنعزر» ملك صيدا، التي وردت عبارته الحادية عشرة بهذه الصورة: «حلت زوايت زرع مملت ها أم أدم همت أل يكن لم شر

ش لمطوا...»[70]... وقد وردت ترجمتها هكذا: «الخلة ونسل ذلك الملك أو ذلك الإنسان، لا يكون لهم جذور من تحت»[71]..... وهذا الاستعمال - الكنعاني - «لإل» رمزاً للنفي، لم يكن قاصراً عليهم وحدهم؛ لأنا لو عدنا للموقع المتحدث عنه، سواء من كان بهذا الموقع معاصراً لإخوته الذين خرجوا من عندهم واستقروا خارج جزيرتهم، وظلوا على تسميتهم بالمعينيين، أو السبئيين فيما بعد، سنجد أنهم كانوا يستخدمون نفس الاستعمال الذي سمي كنعانياً.... فقد جاء في بعض النقوش التي قيل إنها كتبت بلهجات معينية، أو سبئية؛ قولهم: «إل يمنعوا.. أي لا يمنعوا...»[72].. وهذا الاستعمال، نجده بعينه الآن في موقع بني معين - الموقع المتحدث عنه -، وكذلك في المواقع الأخرى حوله كالغمر والعبادل، وجهات النظير، وصعدة وغيرها... وإذا كانت هذه المواقع كانت ولازالت تتحدث بهذه الصيغ والخصائص والرموز التي عثرت عنهم، في نقوشهم التي عثر عليها في مواقعهم... أفلا يعطينا ذلك يقيناً أن تلك اللهجات التي كتبت بها تلك النقوش هنا وهناك أنها واحدة وهذا يؤكد أن أولئك الذين سموا بالكنعانيين؛ هم معينيون وإن غلب عليهم مصطلح الكنعنة، وهذا ما ذهب إليه المستشرقون أنفسهم، الذين أكدوا على هذه الحقيقة حينما قارنوا بين الكنعانيين والمعينيين أرضاً ولغة وخطاً... وبهذا كله يتأكد لدينا أن ما سموا كنعانيين.. هم معينيون، وتحديداً من نفس الموقع الذي وجدنا به الأثر الذي جرّنا للحديث عنهم وهو موقع قبائل بني معين الواقع بجبال منطقة وادي جازان... بدليل - إضافة لما سبق - أن كثيراً من أسماء البطون والقبائل التي كانت تنضوي تحت تسمية الكنعانية، بقيت تحتفظ بأسماء ابائها العربية المعينية الأصلية بعد هجرتها وتفرقها في شتى الأقطار والبلدان والأقاليم، كما كانت تسمى بها في مواقع في جنوب جزيرة العرب، والتي لاتزال أكثر جذورها باقية بها، إلى الآن.... والتاريخ سجل للماضي والحاضر... ومنه روي «أن السيدة سارة - رضي الله تعالى عنها - زوج نبي الله إبراهيم - عليه

الصلاة والسلام –، قد توفيت بقرية في بلاد الشام تدعى «جيرون» من بلاد بني حبيب الكنعانيين...»[73]، وهنا تلاحظ أن تسمية هذه البطون الكنعانية بقيت كما هي عربية لم تتغير، بل إذا عدت إلى الموقع الذي نتحدث عنه وما حوله من مواقع ممتدة الآن لوجدت قبائلاً وبطونا لاتزال تسمى بنفس التسمية، وهم قبائل «آل حبيب» – بني حبيب – ووائلة والجهرة... ومثلهم قبائل وبطون الجويّين من شعوب كنعان.... فقد روى التاريخ أن نبي الله لوط – عليه الصلاة والسلام – «حينما خرج مع عساكر كنعان وفلسطين للقاء ملوك الشرق الذين زحفوا إلى أرض الشام..... وأنه عليه الصلاة والسلام – قد تراجع أمام المهاجرين الذين: «أصابوا من أهل يَسْعيين إلى فاران التي في البرية، وكان بها الجويون من شعوب كنعان أيضاً...»[74]... وبالرجوع إلى المواقع التي نتحدث عنها بجنوب جزيرة العرب، وجدنا أن هناك أكثر من موقع في هذه المنطقة يحمل ساكنوه هذه التسمية، فمثلاً – هناك جوّة بني شراحيل جهة الحقو، وبني مالك، وهناك: جوّة آل أمشيخ «الشيخ» جهة فيفا الناحية الشرقية، أي أنها في الوسط بين فيفا وبني مالك جهة جماعة وعاصمتها «منّبة»، وهناك جوّة الخبراية شرق العارضة – جازان –، وهناك جوّة قحطان «سراة عبيدة»... إذن فالحبل كان موصولاً... ولذلك لا تستبعد أن يكون أولئك الكنعانيون هم فعلاً من أصول هذه المواقع في جنوب جزيرة العرب، شأنهم في ذلك شأن البونيين – منهم – الكنعانيين – الذين خرجوا من مواقع آل البوني في جبال القشم جهة اليمن، والتي لازالت تدعى بهذه التسمية إلى الآن... إذن فأصحاب تلك الأسماء هم امتداد لهؤلاء، وقد حافظوا على أسماء أسرهم ولم يغيروها، بل أبقوها كما هي على عادة آبائهم وأجدادهم الأصلاء، ولذلك وجدنا ألسنتهم نسخاً من ألسنة هؤلاء؛ بدليل أن التاريخ قد روى أن أحفاد عمليق؛ قد كان خروجهم من جنوب جزيرة العرب من جهتين، جهة الشمال الشرقي؛ وهم من سموا بالفينقيين..... ومنهم من خرج من جهة الشمال الغربي، وهم من سموا بالكنعانيين، وقد سبق الحديث

عن أسباب تسميتهم بذلك... على هذا فالكنعانيون هم معينيون، وتحديداً من موقع بني معين.... وهم من معين جبال وادي جازان الواقع بجنوب المملكة العربية السعودية الآن... جنوب جزيرة العرب.

مراكز حضارات ما قبل الإسلام في جنوب الجزيرة العربية



(*) السهم يشير إلى الموقع الذي تسكنه قبائل بني معين، وهو – وما حول – الموقع الذي تدور حوله هذه الدراسة المصغرة.

(*) **ملاحظة**: هذه الخريطة مرتجلة ولم تراع مقياس الرسم المعتمد في رسم الخرائط وإنما وضعت المدن بشكل تقريبي

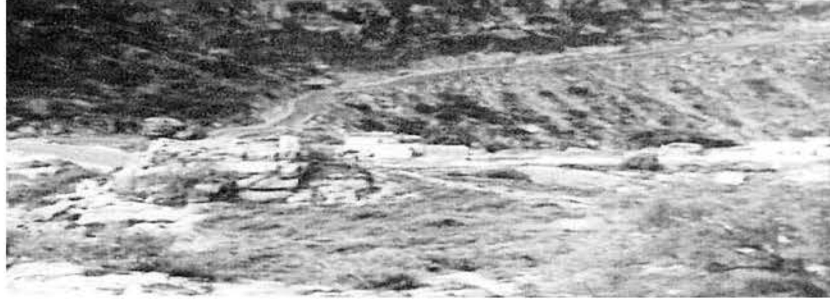
ملحق يوضح الصور التي أخذت من الموقع:

1 – الصورة رقم (1) توضح الموقع الأثري؛ بالمعبد القائم بأعلى الجبل – كما ستوضحه الصورة الثانية.... وتوضح كذلك الطبيعة الساحرة والجمال الخلاب حول الموقع. ونلاحظ إلى أسفل من الخلف من بعيد تظهر مساكن القبائل الآن، حول آثار المدينة القديمة، وبالقرب من المعبد بعض مساكن القائمين عليها قديماً.



الصورة رقم (1)

2 – الصورة رقم (2) توضح موقع المعبد القائم إلى الآن، وطبيعة المكان حوله، وإلى أسفل منه من الناحية الشمالية، لاحظ بعض الآثار التي كانت قائمة أسفل منه وتظهر أنها كانت لحمايته، وتلاحظ من الخلف من جهة الجبل الخط غير المعبد الموصل إلى موقع المعبد والمدينة الأثرية التي كانت حوله، وجمال طبيعة الجبال حوله التي تكاد تتحول خضرتها إلى سواد..



الصورة رقم (2)

3 – الصورة رقم (3) وكذلك صورة رقم (4) – وتوضح موقع المدينة الأثرية، وقد دمرت تدميراً كاملاً وتلاحظ فيها مواقع المساكن التي دمرت، وسعة المدينة وجمال الموقع الذي نامت عنه أعين القائمين على السياحة وتلاحظ في الصورة أحد أبناء قبائل بني معين الذين يصرون على أن هذه المدينة ومعبدها هي قرنو (قرنا)، وهو واحد من الذين دلونا على الموقع وما به من كنوز أثرية.... وتلاحظ خلفه أكوام المدينة المدمرة وبعض البقايا من صورها.



الصورة رقم (3)



الصورة رقم (4)

4 - صورة رقم (5، 6) - وهما يوضحان بقايا آثار المقبرة، وبقايا القبور الكثيرة المنتشرة بداخلها وتلاحظ قدمي أحد أبناء بني معين الذين كانوا معنا أثناء تجوالنا، وترددنا على هذا الموقع.

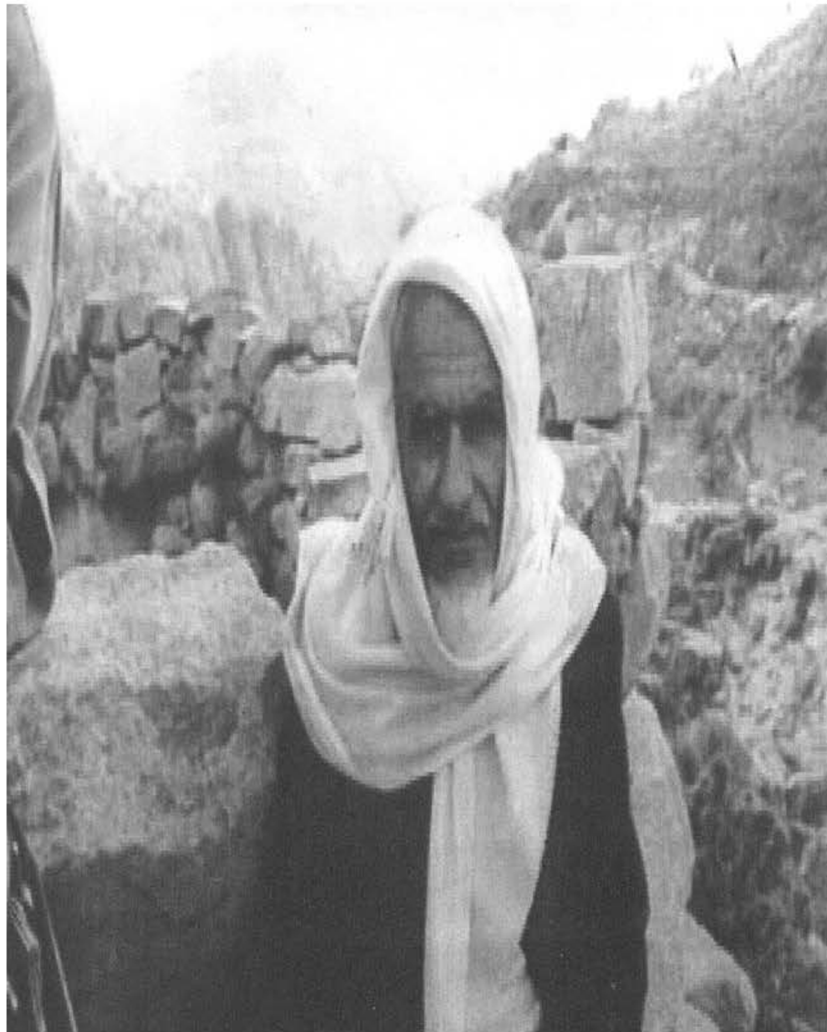


الصورة رقم (5)



الصورة رقم (6)

5 – صورة رقم (7) – ونلاحظ فيها بقايا، سور المدينة المدمر...... ونلاحظ في الصورة رقم (7) أحد شيوخ بني معين يقف وجزء من السور، خلفه وداخله يظهر جزء من موقع المدينة الجميل، وهو من الشيوخ المعمرين المتعصبين على أن هذه المدينة هي (قرنو – قرنا)....



الصورة رقم (7)

6 – الصورة رقم (8) أخذت لصخرة منصوبة داخل المعبد مكتوب عليها بالمسند (خي امتاب)، وحينما سألنا احد الشيوخ الذين كانوا معنا أجاب إن الكتابة التي عليها تعني، أن من كان يذنب من أهل هذه المدينة يأتي ويقف أمام هذه الصخرة ويعترف بذنبه، ويطلب التوبة والصفح عما ارتكب، وتفسير الكتابة حرفياً، هو (أن خي، تأخذ مدلول خي الجمل الذي يوضح فوق ظهره ويحمل عليها الأحمال، و(امتاب) أي مكان التوبة) والمعنى كله هو (المكان الذي يتحمل الذنب عنك ويتوب عليك) وقد ترجم الأخ محمد بن مسعود الفيفي خط المسند المكتوب عليها، لأنه يجيد قراءته وكتابته.



الصورة رقم (8)

7 – الصورة رقم (9) – وهي توضح صخرة كبيرة داخل المعبد، يطلق عليها النصب،...... أي أنها الصخرة التي تذبح عندها القرابين التي يتقرب بها لصنم المعبد الموجود، في هذا الموقع، والصخرة كبيرة جداً كما هي في الصورة رقم (13) التي تلاحظ أنها قد وضع بها حفرة صغيرة في وسطها قلم أثناء التصوير. وهو يوضح إحدى النقر المحفورة على هذه الصخرة، وهي خاصة لوضع شيء ما قد كانوا يضعونه في هذه النقرة تقريباً.



الصورة رقم (9)

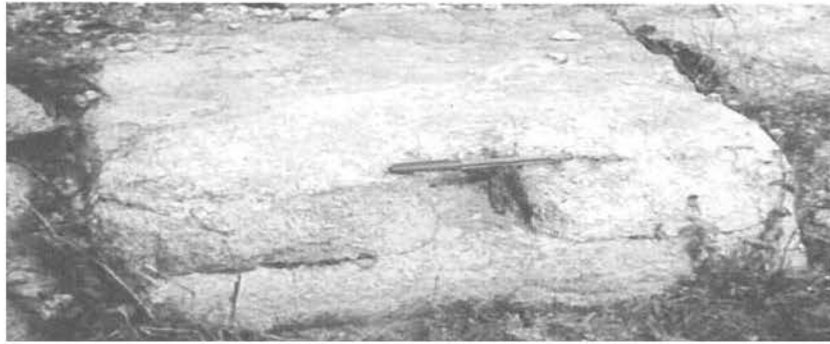
إذ هناك نقر كثيرة، وكل واحدة منها خاصة بشيء من ذلك، كالنقرة التي نلاحظها في الصورة رقم (10) ونلاحظ أن يد أحد الزملاء تشير إليها.... أما الصورة رقم (11) فهي توضح إحدى تلك النقر، ولكنها كما ترى هي أكبر تلك النقر، وهي خاصة يصب بها دماء القرابين التي تذبح تقرباً لصنم هذا المعبد ومثلها الصورة رقم: 9 و12، 13، 14.



الصورة رقم (10)



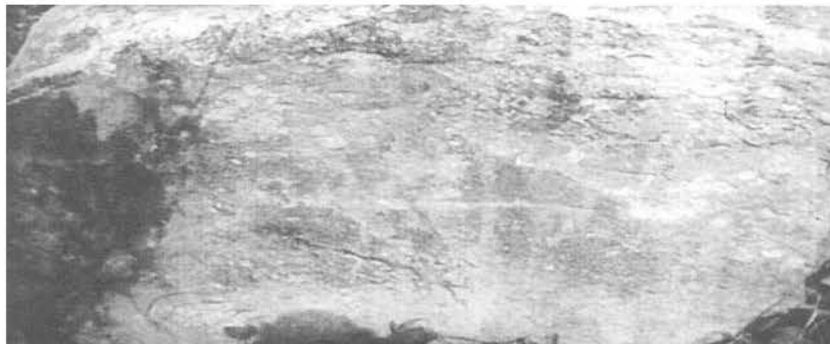
الصورة رقم (11)



الصورة رقم (12)



الصورة رقم (13)



الصورة رقم (14)

الهوامش

1) الحلقة المفقودة في امتداد عربية اللهجات السامية – عبدالرحمن محمد الرفاعي ص 28-29.

2) القاموس المحيط: 3/80، لسان العرب: 8/316، ومثل ذلك تاج العروس وغيره من المعاجم اللغوية.

3) المفصل، جواد علي: 1/532.

4) محمد بن مسعود الفيفي تسجيل مع تحريف بسيط من أجل صياغة الأسلوب.

5) تحدثنا عنه في كتاب (الفنون الشعبية بمنطقة جازان).

6) ملامح من فقه اللهجات العربية من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية: ص 174.

7) تاريخ اللغات الساميات، ولفنسون، ص 57.

8) تاريخ اللغات الساميات، ولفنسون، ص 213.

9) تقع داخل الجزء التابع للمملكة العربية السعودية في جنوب جزيرة العرب.

10) تاريخ آداب العرب – الرافعي: 1/48،... الحلقة المفقودة في امتداد عربية الساميات: 31-32/ المؤلف.

11) تاريخ اللغات الساميات، ص 55.

12) تاريخ اللغات الساميات، ص 208.

13) تاريخ اللغات الساميات، ص 213.

14، 15، 16) نقوش يمانية، ص 83... العربية القديمة، ص 110، 111،... لهجات اليمن لشرف الدين: ص 15، 19،..، فقه اللهجات العربية القديمة: ص 153، 155، 156.

17) تاريخ اللغات السامية، ولفنسون: ص 29-30.

18) ولفنسون، ص 53.

19) فقه العربية القديمة: ص 155-156.

20) مختارات من نقوش يمانية، ص 95.

21) هذه كلها مواقع حول الموقع الذي اكتشفناه في جبال منطقة وادي جازان، جنوب المملكة العربية السعودية الآن.

22) تسجيلات صوتية وخطية من تلك المواقع أخذت ميدانياً.

23) فقه العربيات: ص 150.

24) فقه العربيات ص 150، راجع كابلس، ص: 115.

25) تسجيل ميداني موقع بني معين.

26) موضوع التبلبل وبداية اللهجات العامية هذا باب قائم بذاته في كتاب «الحلقة المفقودة» الذي أخذنا منه هذه العجالة.

27) تاريخ السامية، ولغنسون: ص 15.

28) المرجع السابق: ص 15.

29) علي يحيى جار اللغبي، ومحمد قاسم اللغبي، وسلمان اللغبي من العبادل: تسجيلاً.

30) محمد بن مسعود الفيفي: لهجات فيفا = مخطوط.

31) هو مفرح الريثي.

32) ملامح في فقه العربيات القديمة، ص 193.

33) ولغنسون: ص 288.

34) الحلقة المفقودة للمؤلف/ عبدالرحمن الرفاعي: ص 46-53.

35) ولغنسون: ص 54.

36) sudarbischechrestomathie ص 5.

37) Ephemevis: ErsterBand ص 109-135.

38) mavjolioth: relation between arabs & Isvalites ص 7، 27.

39) ولغنسون، ص 211.

40) ولغنسون، ص 210.

41) ص 568 و1/569.

42) لأن هذا الموضوع بإيجاز من كتاب الحلقة المفقودة في عربية الساميات، للباحث نفسه.

43) ولغنسون، ص 42-211.

44) يستحسن أن يرجع لهذا في الحلقة المفقودة إلخ.

45) العربية القديمة: ص 75.

46) العربية القديمة: ص 74.

47) يعني الكنعانية وأخواتها من آكادية وبابلية.

48) ولغنسون، ص 24.

49) ملامح من فقه العربيات القديمة ص: 202.

50) لهجات فيفا – لمحمد بن مسعود الفيفي – مخطوط ص: 85.

51) ملامح في فقه العربيات، ص: 203.

52) هذه المنطقة بمواقعها تقع جنوب المملكة العربية السعودية وقد كتبنا عنها كتابة مطولة في البحث الأم (الحلقة المفقودة).

53) مقابلة شخصية مع الشيخ/ علي بن يحيى بن جابر العبدلي أحد مشائخ العبادل.

54) ملامح فقه اللهجات العربيات القديمة ص: 345.

55) لهجات فيفا، محمد بن مسعود الفيفي، مخطوط ص: 85.

56) محمد بن قاسم اللغبي العبدلي، تسجيل صوتي، محمد بن مسعود الفيفي/ لهجات فيفا/ مخطوط ص: 106.

57) ملامح من فقه العربيات القديمة، ص: 243-244.

58) ولغنسون، ص 60-61.

59) الطبري – تاريخ ص: 320-1/321.

60) الإكليل – الهمذاني: ج 4.

61) مجلة الفيصل عدد (76) سنة (1983م)، ص: 81.

62) يرجع لهذا الموضوع لبحث «الحلقة المفقودة في عربية اللهجات السامية» – لعبدالرحمن الرفاعي.

63) لهجات اليمن/ شرف الدين.

64) علي يحيى جابر اللغبي (تسجيل).

65) ولغنسون ص: 63.

66) المرجع السابق، ص: 63.

67) تسجيلات ميدانية من نفس المواقع المتحدث عنها، ورسالة خطية من الأستاذ/ محمد بن مسعود الفيفي.

68) لهجات اليمن قديماً وحديثاً – أحمد شرف الدين ص: 17.

69، 70) ولغنسون ص: 69-70، ومشافهة: عن محمد بن قاسم اللغبي وسلمان العبدلي.

71) شرف الدين، لهجات اليمن.

72) ابن خلدون ص: 2/69.

73، 74) ابن خلدون ص: 2/64.

المصادر والمراجع

أولاً: المقابلات والتسجيلات والمساهمات:

1) الأستاذ/ عبدالعزيز الهويدي عضو مجلس إدارة نادي جازان ووكيل إمارة منطقة جازان المساعد كان له فضل تسهيلات التنقل وإعطاء التوجيهات لتسهيل ما أريد من مقابلات وتسجيلات.
2) علي بن يحيى بن جابر العبدلي/ أحد مشائخ العبادل/ تمت معه مقابلات وتسجيلات صوتية متعددة.
3) علي حسين كبيشي/ شيخ بني خالد بني مالك/ عدة اتصالات هاتفية وتسجيلات صوتية ومقابلات مع كبار السن.
4) محمد بن مسعود الفيفي/ أحد أبناء جبال فيفا المثقفين/ تمت معه عدة جلسات ومقابلات وتسجيلات صوتية وخطية.
5) محمد بن قاسم اللغبي العبدلي/ كان طالباً عندي - بالقسم العلمي بثانوية معاذ بن جبل بجيزان عدة جلسات ومقابلات وتسجيلات صوتية وخطية.
6) سلمان اللغبي العبدلي/ أحد معلمي جبال العبادل/ جلسات وتسجيلات صوتية وخطية.
7) مفرح الريثي/ أحد أبناء جبال الريث تمت معه اتصالات هاتفية وتسجيلات صوتية متعددة.

ثانياً: المصادر والمراجع:

1) الآكادية/ مقدمة: المستشرق كايلس.
2) الإكليل/ ج 3، 4: أبو الحسن الهمذاني.
3) تاريخ ابن خلدون: ابن خلدون.
4) تاريخ الطبري: الطبري.
5) تاريخ اللغات السامية: المستشرق ولفنسون.
6) تاريخ آداب العرب/ ج 1: مصطفى صادق الرافعي.
7) تاريخ العروس: الزبيدي.
8) التطور النحوي للغة العربية: المستشرق/ ج/ برجش تراس.
9) جدة والكنعانيون بفرسان: عبدالرحمن محمد الرفاعي.

10) الجينات والشعوب واللغات: لويجي لوفاكافاللي – سوفورزا/ ترجمة: أحمد مستجير.

11) الحلقة المفقودة في امتداد عربية اللهجات السامية: عبدالرحمن محمد الرفاعي.

12) العربية/ دراسات في اللغة واللهجات والأساليب: المستشرق/ يوها هان فك. ترجمة: د. رمضان عبدالتواب.

13) العربية القديمة ولهجاتها: عادل محاد مسعود مريخ.

14) القاموس المحيط، ج 3: الفيروزابادي.

15) لسان العرب: ابن منظور.

16) لهجات اليمن/ القديمة والحديثة: أحمد حسين شرف الدين.

17) لهجات فيفا/ مخطوط: محمد بن مسعود الفيفي.

18) اللهجات العربية القديمة: المستشرق/ GHAMR ABIN ترجمة: عبدالرحمن أيوب.

19) لغة آدم: محمد رشيد ناصر ذوق.

20) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: د. جواد علي.

21) ملامح في فقه اللهجات العربيات من الآكادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية: د. محمد بهجت القبيسي.

22) مختارات من نقوش يمانية: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

23) مدخل إلى نحو اللغات السامية القارينة: سباتينو أدفارد أولندورف/ أنطون شيتلر/ فلرام فون زك. ترجمة: مهدي الخوري وعبدالمجيد المطلبي.

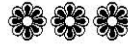
24) الكتابة العربية والسامية: د. رمزي بعلبكي.

25) في قواعد الساميات: د. رمضان عبدالتواب.

26) معجم القبائل العربية: عمر رضي كحالة.

27) العربية تاريخ وتطور: د. إبراهيم السمرائي.

28) شمس العلوم: نشوان الحميري.



وجه لثلاث مراء:
الخيام كما قرأه البستاني ورامي والعريض

عيسى علي العاكوب(*)

خلاصة البحث:

يعد غياث الدين أبو الفتح (أو حفص) الحكيم عمر الخيّام النيسابوري (439-527هـ/ 1047-1123م) واحداً من الشعراء الفلاسفة الكبار الذين تركوا أصداءً مدوية في أرجاء العالم المحتفي بالفن والفكر والتأمل. وبرغم أنه يُشهد للخيام بالألمعية في علوم الرياضيات والفلك والنجوم، أتت شهرة الخيّام من رباعياته التي نظمها باللسان الفارسي، فكان لها أن تنداح على ألسنة أقوام مختلفة وتجعل من الخيام إيرانياً يتحدث بكل لسان ومن إيران جغرافية وشعباً تهفو إليهما قلوب عشاق المعنى الجميل والترنيمة الدافئة والحكمة المنطوية على فصل الخطاب.

ويتراءى أن طريقة الإيرانيين في تقديم المعاني في قوالب فنية أخّاذة،

(*) ناقد سوري.

والطابع التأملي والوجداني، والاعتراف من معين نفس مشدودة متوترة، والنظر العميق في الخلق والوجود والمصير، والجرأة في مناقشة قضايا تحس بها الأرواح العارفة، هذه جميعاً كانت عوامل فعّالة عملت على شد الكثيرين من أهل الأرض رجالاً ونساءً إلى رباعيات الخيّام.

وإذا كانت رباعيات الخيّام قد أثارت أفواجاً من الأنام، وغدت ترانيم ترددها حناجر الشداة الهائمين على امتداد أصقاع البسيطة، فإنها من نوع الشعر الذي أبهج وأزعج، وأحل وحرّم، ونقض وأبرم، وهي على الحقيقة شعر يحمل عقيدة، وعقيدة تحمل شعراً، وسرور يثير الخشية، وحياة يصحبها موت، وموت يدعو إلى الحياة. ويبقى الخيام بعد هذا كله يرنو من بعيد إلى هؤلاء الذين ابتهجوا بترانيمه وشدتهم آراؤه وراعتهم تحذيراته.

وقد انشغل الأدب العربي الحديث بالخيّام ورباعياته، فكثر مترجمو الرباعيات العرب كثرة بالغة، وتعدد من تحدثوا عن الخيّام، وحاولوا تقديم صورة قريبة في اعتقادهم إلى صورته الحقيقية.

ويقدم البحث الذي بين أيدينا قراءة لثلاثة تصورات لشخصية الخيام قدمها ثلاثة من الشعراء العرب الكبار، ترجموا رباعيات الخيّام إلى العربية في الشطر الأول من القرن العشرين، وهم وديع البستاني وأحمد رامي وإبراهيم العُرَيّض. والتصورات المستخلصة هنا مستمدة من مقدمات هؤلاء الشعراء لترجماتهم. ويجدّ البحث في محاولة كشف بواعثهم في الترجمة، وبيان سعيهم الجاد لكشف الخيوط الرئيسة المشكّلة لنسيج شخصية هذا المبدع الكبير، واستخدامهم المعطى التاريخي في حياة الرجل والروح الذي صوّرته رباعياته، لكي يقدموا لقرائهم العرب خيّاماً يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، خيّاماً طلع على الدنيا ذات يوم وملأ الأرض عبقاً شعرياً تستطيبه مشام أولئك الذين أحبوا الجميل وازدهتهم تجلياته في عالم الخلق.

الخيّام الشخصية الجامعة للأضداد:

ربما تكون فكرة كون الإنسان عالماً صغيراً microcosm معبرة جيداً عند الحديث عن شخصية الحكيم الشاعر عمر الخيّام، فقد جمعت هذه الشخصية من الأضداد ما لا نجده إلا في آحاد البشر الذين يقول لنا الشاعر العارف سنائي الغزنوي إنهم لا يأتون إلى الدنيا في أحقاب متباعدة متطاولة. وبين يدي الآن كتاب جامع ألفه أحد الأساتذة الإيرانيين البارعين وأعطاه عنواناً تعرف طبيعته حركة التأليف الإيراني في العصر الحديث:

خيّام نامه

روزگار، فلسفة وشعر خيّام

ويعني ذلك حرفياً:

كتاب الخيّام – عصر الخيّام وفلسفته وشعره

وعرض في تضاعيفه لقضايا وفكر ومباحث تصوّر امتدادات هذه الشخصية التي طلعت على الدنيا طلوع ربيع الشاعر العربي البحتري (ت 284هـ) الذي أتى يختال ضاحكاً من الحُسن حتى كاد أن يتكلما.

وقد جاء متن كتاب الأستاذ محمد رضا قنبري الذين نحن في صدده في 366 صفحة من القطع الكبير وفي خمسة وعشرين فصلاً، وشغل مع تعليقاته ومراجعه وفهارسه 631 صفحة. ومن الفصول التي تلقي شعاعاً بسيطاً على هذه الشخصية المتعددة الجوانب: الخيّام العالِم، قالب الرّباعي، الشعر الفلسفي، الخيّام والصوفية، الخيّام واللاأدريون، الخيّام وأهل التناسخ، الخيّام وإخوان الصّفا، الخيّام والباطنية، الخيّام في بستان أبيقور، الخيّام في بلاط الزنادقة، الخيّام من أتباع الحكمة الزروانية، الخيّام وحديث

الموت، الخيّام والثواب الموهوم، أصل التناقض، حكاية نوروزنامه، بعض مصادر فكر الخيّام، تأثير ابن سينا في الخيّام، الخيّام الراحل إلى الغرب.

تلك إذاً قضايا عرض لها مؤلف «خيّام نامه»، وهي تدلل تماماً على شخصية شبيهة بعصا موسى عليه السلام التي ضرب بها الحجر ﴿**فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناسٍ مشربهم**﴾ [البقرة، 60]، شخصية يلفّها التناقض والتضاد، ويذهب الأستاذ الدكتور شفيعي كدكني، الناقد الأدبي الإيراني الكبير، إلى القول: «ليس لديّ أي شك في أن كل فنان عظيم يحمل في صميم كينونته تناقضاً ضرورياً. وهو تناقض إذا آل في وقت من الأوقات إلى زوال أحد النقيضين، لم يبق له من الفن إلا حذلقاته. ويكون كشف مركز هذه القدرات في الفنان أمراً عصياً جداً، أحياناً.. وما الإبداع الفني سوى تجلّ بين الفينة والأخرى لهذا التناقض. وقد كان الخيّام وجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي، وحتى الفردوسي، أسارى هذا التناقض[1]. ويضرب الدكتور كدكني مثالاً لتأثير التناقض في الخلق الفني ما حصل من انحطاط الأدب في العهد السوفييتي في روسية لأنه لم يُفتح مجال لهذا التناقض إذ ذاك! وكان يقال: لابد من إزالة أحد طرفي هذا التناقض لمصلحة إيديولوجيا الحزب، ولم يدر أولئك أن إزالة أحد قطبي هذا التناقض هي انتهاء للخلق الفني. بل يمضي الدكتور كدكني إلى أبعد من ذلك فيقول: «في مقدوري أن أقول بوضوح تام إنني إلى اليوم لم أر البتة شعراً حزبياً أو دينياً خالصاً ذا قيمة فنية كبيرة. ولا شك في أنه إذا ما وُجد شعر ديني يحمل قيمة فنية فلابد من أن ينطوي على صبغة من العرفان وأحياناً الزندقة، وهذا أمر لازم لتحليق الفن»[2].

وأياً كان الرأي فيما قال الدكتور كدكني، ينبغي التسليم بالشخصية المبنية على الأضداد في شخص الخيّام، ونحن نقر بالمقولة العرفانية التي يؤكدها مولانا الرومي التي تذهب إلى أن تجليات الفعالية الضدية تعبر عن

العظمة، ولو لم يصنع العظيم أرضاً وسماءً وليلاً ونهاراً وموتاً وحياة.. لما عُرفت عظمته، ومن هنا يكون عند الملوك مشانق وعندهم إلى جانب ذلك هدايا وأعطيات. ويرى عالِم الرياضة والمنجِّم والأديب الفرنسي الشهير Piere Salet شخصية الخيّام من خلال فكرة التناقض هذه، ويقول: «الخيّام عالِمٌ لا نظير له مزج الإحساسات والدقائق واللطائف الشعرية بالفِكَر الفلسفية العالية والنظريات العلمية العميقة، وجمع بين الشاعر والعالم في شخص واحد، ويعني ذلك على الحقيقة أن نوعاً من التضاد متوارٍ في وجوده وكيانه، ورقة أحاسيسه شعرية جداً، وعشقه وشرابه ومعشوقه واقعية أيضاً. ومن جهة أخرى فإن نبوغه الخصب كان يدعوه دائماً إلى التفكير في الوجود، وهو مدرك تماماً عظمة الخلق، وهو من ثمّ مؤمن بالله خالق الخلق، ولكنه كان ينظر إلى الأديان المختلفة بعين الشك. وهو يرى أن الأديان جميعاً كانت تنشد الحقيقة، تلك الحقيقة التي لم يعثر عليها أي منها. هكذا كان الخيّام الشاب يفكر، حتى قاده التفكير في الوجود شيئاً فشيئاً إلى التشاؤم. ولأنه كان عالماً كبيراً لم يكتف بهذا أيضاً، وهكذا واصل التفكير، وفي النهاية ثار أمام أسرار الوجود: لا، لم يظفر أحد بالحقيقة، ومن ظنوا أنهم فعلوا ذلك «حكوا خرافة ثم أووا إلى النوم»(3).

تلكم هي عناصر شخصية الخيّام إذاً: المزج بين العلم والشعر، وبين الشعر والواقع، إدراك عظمة الخلق والإيمان بالخالق، الأديان تنشد الحقيقة لكن لم تجتمع الحقيقة في أي منها: التفكير المفضي إلى التشاؤم والثورة.

وربما يكون من الأسباب التي ضاعفت الإحساس بإبهام شخصية الخيّام وتناقضها أنه لم يتصد لدراسة آثاره مجتمعة إلا النزر اليسير من الدارسين. ويبدو أن حظ العلماء من دارسيه وقف عند آثاره العلمية، أما الأدباء والشعراء والمفكرون فقد انشغلوا قبل كل شيء برباعياته. وثمة من البحّاثة من انتبه إلى هذا الأمر فقال: «إن التركيز على خيّام الرباعيات

وإهمال خيّام الرسائل أوقع عدداً كبيراً من كبار أرباب التحقيق في الخطأ والزلل في شأن المشرب الفكري والفلسفي للخيّام. وينبغي أن يُحكم على الخيّام من آثاره كلها، تلك الآثار التي أذاعت صيت إيران والإيرانيين في أرجاء المعمورة»[4].

ويظل من الأسئلة المحتاجة إلى الإجابة: أكان الخيّام شاعراً أم فيلسوفاً أم شاعراً فيلسوفاً..؟ فقد قال الخيام شعراً فيه تفلسف، ويعرض لأسئلة الوجود الأساسية التي عرفت البشرية شيئاً كثيراً منها «وإن مسائل من قبيل حدوث العالم وقِدَمه، والمعاد الجسماني، والحلول والاتحاد والتناسخ والواحد والمتعدد، والجبر والاختيار، والتعديل والتحوير، والهيولي والذرّة، والمبدأ والمعاد، والخير والشر، والخلاء والملاء، وأفعال الله، ونظائر ذلك من المباحث الكلامية والفلسفية، كانت الفضاء الذي دارت فيه فِكَر الخيّام»[5].

وربما تكون أبرز خصيصة لشخصية الخيّام هي الدعوة العلمية إلى تبني فِكَره وتأمله واستنتاجاته. ويبدو أنه أحس بأن قيمة الفِكَر تقوم على تحويلها واقعاً معيشاً وأن عليه أن يعيش هو فِكَره وأن يدعو إليها. والشخصيات التي من هذا القبيل إما أن تُحَب وإما أن تُكرَه، وربما يمثل الأنبياء درجة عالية في هذا السلّم. ولسنا ندري على الحقيقة ما إذا كانت رباعيات الخيّام تعبيراً عن الخيّام الشاعر أم الفيلسوف. ولديّ حدس أنه اختار قالب الربّاعي اختياراً ليكون وعاءً لنقل فِكَره التي تخالف في كثير من الأحيان ما تواطأ عليه الناس. فإن سحر الرّباعي الفارسي يولّد في النفس حالاً من السحر الحلال يجعل غير المقبول في الصحو مقبولاً. ويجد المرء نفسه أميل إلى القول إن الخيّام كشف نفسه للآخرين، واكتشفها هو في آليات التعبير الفني في الرباعيات، ولم يكشفها ويكتشفها في الرياضيات أو النجوم أو التفلسف المجرّد. ولعله في هذه الوجهة يُفهم قول الأستاذ محمد

رضا قنبري: «وبرغم أن محققي تاريخ العلم أيضاً ذكروا الخيّام بلقب الفيلسوف، أدركوا في إطار مقارنته بالشاعر الروماني هوراس أن ارتباط كل منهما بالشعر أكثر وأوضح من ارتباطه بالفلسفة»(6). أي أنه إذا طُلب منا أن ندعو الخيّام شاعراً أو فيلسوفاً كان الأفضل أن نعده شاعراً لا فيلسوفاً. ولا تنافي وجهة النظر هذه تسميتنا رباعيات الخيّام شعراً فلسفياً»(7).

تلك تأملات وتبصّرات في الشخصية الخيامية من نافذة العالم الفكري لمتأملين إيرانيين وغربيين. وحين أتيح للعرب في العصر الحديث أن يتعرفوا رباعيات الخيّام عبر الترجمة الإنكليزية في أول الأمر، ازدهاهم الربّاعي الخيّامي، بما انطوى عليه من فن روحي عقلي يحكي بعداً عميقاً من أبعاد النفس استطاعت آليات الفن الشعري في الربّاعي أن تظهره بكل خاصياته وأصباغه. ومن هنا نستطيع القول مطمئنين إن بداية تعرّف العرب المحدثين الخيّام إنما جاءت من رباعياته لا من علمه المجرّد وفلسفته الذهنية الصرفة. تعرّف العرب المحدثون إذاً خيّام الرباعيات ولم يتعرفوا خيّام الرسائل، في مصطلح أحد الباحثين الإيرانيين. والرباعيات كما يقول الأستاذ محمد رضا قنبري: «اكتسبت صورتها النهائية من التناقض الفلسفي في فكر الخيّام. ويمكن أن نتصور بسهولة أن الرباعيات قد نُظمت تحت الضغط الروحي الثقيل، والحاد، وكأنه بإنشاد كل رباعية استطاع الخيام أن يُنقص جزءاً من توتره الذهني، وهكذا لم يكن الربّاعي قالباً شعرياً صرفاً، بل ملاذاً لوجود الخيّام الشعري الملتهب وضميره الذي استولت عليه دائماً أسئلة الوجود»(8).

وقد آثرنا هنا أن نقدم ثلاثة تصورات لشخصية الخيام، قدمها ثلاثة من كبار الشعراء العرب في العصر الحديث عرفوا الخيام من رباعياته وترجموا هذه الرباعيات ترجمات شعرية، وهم: وديع البستاني، وأحمد

رامي، وإبراهيم العريّض. وسنحاول فيما يأتي تجلية الصورة التي قدمها كل من الثلاثة للخيّام.

الخيام في مرآة البستاني:

أعطى وديع البستاني ترجمته لرباعيات الخيام هذا العنوان:

رباعيات عمر الخيام – الفلكي الشاعر الفيلسوف الفارسي

معرّبة نظماً بقلم وديع البستاني

وصدرت الطبعة الأولى في الشهر الثاني من سنة 1912م، في القاهرة. ويعلق البستاني في مقدمة الطبعة الثالثة لترجمته مشيراً إلى الطبعة الأولى بالقول: «وبها (الطبعة الأولى للترجمة) فتحتُ الباب عن الأدب الخيّامي لأبناء العربية، في عصر العروبة الجديد»(9).

وعصر العروبة الجديد يعني عند البستاني العصر الذي يتحمل مضمونات الخيّام ويكثر فيه من يقبلون آراء الخيام وربما يستجيدونها ويطربون لها، فهو يقول بعد صفحتين من المقدمة نفسها: «وسأثبت في الإخراج الثالث كلمة المنفلوطي إليّ، بخط يده الكريمة، فإنها كانت تُرسي ومِجَنّي، وبها ادّرعتُ يوم فتحت الباب عن أدب فكري جريء، رُمي صاحبه بالزندقة في حياته، وبالتهتك بعد مماته. وها أنذا اليوم، وورائي جيش من إخواني العُمريين العرب، وقد انطلقت الحرية الفكرية انطلاقاً كاد يلتبس ببوح الإباحة وفوضاها. وقد أمن القائل مغبة القول، وبات الويل ويلَ الفكر والسليقة والخلق، تيارٌ تطور، يقال له التجدد، جار جارف»(10).

وفي مستطاع الدارس أن يستخلص هنا شيئاً من بواعث البستاني على الترجمة والجو الذي انتشرت فيه الترجمة. فقد شاء البستاني أن يفتح

لجمهوره العربي باب أدب فكري جديد. وعلينا أن نستكمل الصورة بتذكر أن البستاني شاعر مسيحي يكتب لجمهور جمهرته من أهل الإسلام، وقد نشر هذه الترجمة في مصر، ومصر في هذا العصر تموج بضروب شتى من الاضطرابات.

وقد تضمنت مقدمة البستاني لترجمته طائفة من القضايا تتناول ولادة الخيّام ونسبه ووفاته ونشأته وعلومه وأعماله وفلسفته وشعره والرباعيات في اللغات العربية، وترجمته هو التي أعطاها قالب السباعيات(11). والذي يهمنا هو فقط استنتاجات البستاني أو تبصراته الخاصة لشخصية الخيّام دون الالتفات إلى الآراء المدونة حول الخيام والخلاصات التي قدمها من عرضوا لشخصيته في الأعصر المختلفة ومن الأجناس المتباينة.

عقد البستاني عنواناً جانبياً في تضاعيف مقدمته سماه: فلسفته وشعره. ولا شك في أن الفلسفة والشعر هما المفتاح لباب شخصية الخيّام. ونخال أن البستاني هنا كان تحت وطأة قراءاته حول الخيّام بالإنكليزية والفرنسية والإيطالية.. ذلك أن السؤال عن جوهر شخصية الخيّام بالطريقة التي أخذ بها البستاني نفسه هو من طبيعة التفكير الغربي، الحديث منه خاصة، الذي يحاول تقديم نظرة كلية إلى الشخصية ترى فيها شيئاً واحداً ذا تجليات مختلفة. ولا جدال في شأن حظ البستاني من الثقافة الغربية. وقد قدم البستاني في عدد من الأسطر صورة متكاملة لشخصية الخيّام في العصر الذي عاش فيه. واستند في رسم ملامحها إلى ما كتبه من ترجموا للخيّام من القدماء والمحدثين ورآه البستاني مجارياً للرباعيات نفسها(12). وأول ما يلفت الانتباه في وصف البستاني فلسفة الخيّام وشعره حرصه على تأكيد الطابع العملي لحياة الخيّام، أو الممارسة الفعلية اليومية. ولست على يقين من الدرجة التي كان عليها البستاني في رسمه لهذه الصورة مجتهداً أو مقلداً. وتبدو لنا الشخصية الخيامية التي قدمها البستاني منفعلة بأمرين:

العلوم التي عالجها الخيّام، وأهل زمانه. يقول البستاني: «أجل كان الخيام رياضياً يعالج الأرقام ويضرب أخماسها بأسداسها، وفلكياً يساهر النجوم ويرصد ثوابتها وسياراتها. ولكن علم الأرقام لم يكن ليشغله عن علم الكلام، ولا كان سير النجوم ليلهيه عن سير الأنام. فقد كان في عزلته يستعيد رائد الطرف من مسارح النجوم والأقمار، ويحل عقال الفكر من مشكلات الأتساع والأعشار، وينظر حوله فيرى من الطبيعة نباتاً نامياً، ونهراً جارياً، وطائراً شادياً، ومن الناس جائراً عاتياً، ولئيماً مداجياً، ونقياً مرائياً، فيطرق مفكراً في شأن الإنسان ومصيره، معتبراً بجهله وغروره، فيتراءى له الوجود فانياً، والحاضر ماضياً، والمستقبل حاضراً، فكان بذلك فيلسوفاً وشاعراً. ولد الخيام فيلسوفاً، وعاش عيشة الفيلسوف، وشاعراً وعاش عيشة الشاعر، ومات فيلسوفاً وشاعراً»(13).

هكذا يبدو الخيّام في مَرسم البستاني شبيهاً بجبل الشاعر الأندلسي ابن خفاجة: طوال الليالي مفكرٌ في العواقب. ويبدو العنصر الطاغي على شخصية الخيّام متمثلاً في عنصر التأمل الساعي إلى اكتشاف سر الخلق والفناء والمصير. ولعل المرء يستطيع القول إن الخيّام كان يعيش محنة العقل القاصر عن إدراك ألغاز الوجود. والفارق بين الخيّام وغيره هو الفارق بين من يهمه أن يعرف ومن ليس كذلك. ألح في سبيل أن يعرف فازداد جهلاً. والسؤال الذي يقدم نفسه هنا هو أن الإسلام بمصادره الأساسية، وكذا الأديان الأخر، أجابت عن كثير من الأسئلة التي ألحّت على ذهن الخيّام، لكن الخيام فيما يبدو انصرف عنها، يبدو كمن أراد أن يكشف مجاهل طريق فاكتشف أنه عاجز، وهذا نفسه شكل من أشكال العلم، فالعجز عن المعرفة معرفة.

ويعرض البستاني صورة الخيّام في قالب من صراع الفكر والعقائد، ويهتم بما قيل من نزاع الخيّام مع صوفية عصره. والحقيقة أن من كتبوا عن

نيسابور وخراسان في ذلك الوقت يشيرون بوضوح إلى الاضطراب السياسي والفكري والعقدي الذي شهده ذلك العصر والمصر. وعند البستاني «كان الخيام ذا فكر ثاقب» ونفس ذكية، فلم تُغش بصيرته حجبُ التضليل، ولا انعقدت لكنته بحجة القال والقيل، فراح يزيف أقوالهم، وينتقد أعمالهم، ويرميهم بكل سهم صائبٍ من الحقيقة كبدَها. وراحوا يرمونه بالكفر والإلحاد، ويسلقونه بأسنة ألسنة حداد»[14].

ثم عرض البستاني لقول من قالوا إن الخيّام كان فيلسوفاً مادياً مثل لو كريشوس، ولقول من قالوا إنه كان صوفياً بحتاً «وأنه كان يتغزل بالشراب تغزلا، ويريد به العزة الإلهية، شأن ابن الفارض من شعراء العربية، وحافظ من شعراء الفارسية»[15]. وينتهي البستاني إلى الحيرة في شأن ما كان عليه الخيّام حقاً: خليعاً ماجناً أو فيلسوفاً نزيهاً عفيفاً.

ثم نجده يعرض للشبه الذي لاحظه بعضهم بين رباعيات الخيّام ولزوميات المعري، ويشير إلى نقاط التقاء الأثرين[16]، ويرجح استبعاد اقتباس شاعر الرباعيات من شاعر اللزوميات[17]. ويستغرب المرء قول البستاني: «فالأولى بنا أن نحسب النيسابوري مستمداً من «جمهورية أفلاطون» من أن نلبسه عار السرقة من لزوميات شاعر المعرة»[18]. والذي يبدو لنا أن البون شاسع بين مشرب الخيّام ومذهب كل من المعري وأفلاطون، ونرى الخيام صاحب مذهب ألح في الدعوة إليه:

اشرب المدامَ، التي تزيل من القلب همَّ الكثرة والقِلّة

وتبعده عن الانشغال بالاثنتين والسبعين مِلّة،

ولا تتعفف عن الكيمياء التي

تَناولُ جرعة واحدة منها يزيلُ ألف عِلّة وعلة

إن الذي شاء الخيّام أن يقوله للناس وقاله مراراً: لِمَ القلق ومزيل القلق موجود؟ وهل هناك ما يستحق أن نقلق من أجله؟ وإذا كان ثمة ما يبعث في النفس السرور والبهجة فلم العزوف عنه؟ الخيّام فيما نرى ممتلئ بما يريد أن يقوله. وما قاله يعرف الناس جزءاً منه، ولكنهم لا يمضون فيه إلى الحد الذي مضى إليه الخيّام.

وربما تبدو الصورة الخيالية لدى البستاني أكثر وضوحاً حين يقدّم قول أحد مترجمي الخيام الغربيين: «وقد أعجبني في هذا الصدد قول أحد مترجميه الغربيين: «إن الخيام بسعة علمه واطلاعه كان مسلماً طليق الفكر من قيود التقاليد، وشديد الجرأة على المجاهرة باعتقاده المطابق للمعقول ولو جاء مخالفاً للمنقول، شأن السواد الأعظم من علماء المسيحيين اليوم الذين يُصْلُون رجال الدين حرباً عواناً، ويرمون الرؤساء الروحيين بأسهم الانتقاد والتثريب»[19].

وحكاية سعة العلم هذه لا ينبغي أن تمر من دون تعليق. وقد يوافق المرء ما يذهب إليه بعض الإيرانيين من القول: «لعل اطلاع الخيّام على الفلسفة والحكمة وقربه من ابن سينا وتعرّفه آراء فلاسفة اليونان القدماء، هي التي فسحت المجال لأن يوجد في رباعياته مفهومات مثل الشك والحيرة ونشدان المسرّة، لكنه من الصعب تأكيد ذلك. ولأنه شخص قرأ كثير من الكتب وفكّر كثيراً أدرك في النهاية أن ما كان يعده حقيقة ليس هو حقيقة في ذاته بل ظلاً للحقيقة، ومن هنا فنحن عاجزون عن الوصول إلى الحقيقة. وربما كانت هذه هي الأسباب التي دعت إلى رميه بالإلحاد، ذلك لأنه كان يقول إن الإنسان عاجز عن درك الحقيقة»[20].

ومهما يكن الأمر، فلابد من الإشارة إلى أن البستاني نفسه ظل حائراً حتى النهاية إزاء شخصية الخيام التي حاول استجلاءها من الرباعيات التي

ترجمها، فهاهو يقول: «فليس قليلاً ما تجد الرباعية الكُفرية نسبة إلى مغزاها، تلو الرباعية الابتهالية نسبة إلى فحواها، فتحتار في أمر الخيّام، ويتردد حكمك فيه بين النقيضين: شكه ويقينه، وكفره ودينه»(21).

وتلكم أبرز ملامح الصورة الخيّامية كما استشفها البستاني.

عبقرية رامي أم عظمة الخيّام ؟

في تعامل الشاعر أحمد رامي مع الخيام يقفز إلى الذهن قصة العبقرية مع العبقرية. عبقرية الشاعر الفارسي المبرِّز وعبقرية الشاعر العربي الشديد الحساسية والإرهاف والتمكن من أدوات التعبير المصوِّر لزوايا النفس وأغوارها السحيقة. والشيء الواضح في قصة ترجمة رامي لرباعيات الخيّام أنه احتشد لهذه الترجمة احتشاداً كبيراً، وكان من مشجعاته على ذلك افتقار اللغة العربية في ذلك العهد إلى هذه الرباعيات منقولة عن الفارسية، لأنهاكانت آنئذ قد ترجمت إلى العربية نقلاً عن الإنكليزية وربما الفرنسية. ويذكر رامي أنه اطلع أولاً على نسخة الرباعيات التي نشرها المستشرق الفرنسي نيقولا سنة 1867م. ثم اطلع على نسخ الرباعيات الخطية في كلٍّ من دار الكتب الأهلية ومدرسة اللغات الشرقية في باريس وفي مكتبة برلين وفي المتحف البريطاني ومكتبة جامعة كمبردج. وقرأ كذلك كل ما يتصل بالخيام في هذه المكتبات، ثم صدرت الطبعة الأولى من ترجمته عام 1924م. ويبدو أن ما حصّله من معارف حول الخيّام ورباعياته الفارسية، وأفاد منه في إعداد مقدمة طبعته الأولى، لم يشف غليله. ولذلك ظل بعد الطبعة الأولى جاداً في تعرف روح الخيّام الحقيقي ورباعياته التي صحّت نسبتها إليه: «ودارت الأيام واكتشفت مخطوطات جديدة لرباعيات الخيّام وظهرت كتب جديدة عن عمر الخيّام فزدت علماً بالرجل وزدت تعلقاً به وتفهماً لروحه. ووجدت في دار الكتب المصرية من الكتب الفارسية

والعربية التي تناولت ذكره ما لم أوفق إلى إيجاده أيام كنت في أوروبا، فراجعت ما ترجمت له من الرباعيات في الطبعة الأولى، وزدت شيئاً غير يسير مما وقع لي منها وكان جديداً عليّ. ثم وضعت مقدمة أغزر مادة وأكثر إيضاحاً وأدق تحليلاً، وأخرجت طبعة ثانية في ربيع سنة 1931م، أضفت إليها ما لم أكن أعرف عن حياة الخيّام أو رباعياته، واخترت من كل ما نُسب إليه ما تحقق لي مصدره ووضح خبره[22].

كذا إذاً زاد رامي علماً بالخيّام وتعلقاً به وتفهماً لروحه، فقدّم، فيما يرى، صورة خيّامية خال أنها أدنى إلى الحقيقة. ولا غنى هنا عن الإشارة إلى أن رامي شرع في ترجمة الرباعيات وهو تحت وطأة فقد أخيه الذي توفى ودفن بعيداً عن أهله وبلده، فتألم الشاعر كثيراً واستعان بهذا الألم في تصوير محنة الخيام: «وإنما بدأت ترجمة هذه الرباعيات في باريس سنة 1923م بعد أن وصلني نعي أخي الشقيق الذي مات ودفن في دار غربة أحسست آلامها وأنا نازح الدار، فاستمددت من حزني عليه قوة على تصوير آلام الخيّام، وظهر لعيني بطلان الحياة التي نعى عليها (كذا) في رباعياته، فحسبتني وأنا أترجمها أنظم رباعيات جديدة أودعها حزني على أخي الراحل في نضرة الشباب وأصبّر نفسي بقرضها على فقده»[23].

ويعني ما يقوله رامي هنا أنه وهو يترجم رباعيات الخيّام كان يعيش جواً نفسياً شبيهاً، فيما أعتقد، بالجو الذي نظم فيه الخيام الرباعيات. وتأثير ذلك واضح تماماً لمن ألقى السمع إلى نبض رباعيات الخيّام في ترجمة رامي.

المهم في هذا كله أن رامي اجتهد كثيراً في تقديم صورة صحيحة للخيّام لقارئه العربي وربما فاق غيره في هذا المجال، وظل برغم ما حصّله من معارف ومعلومات حول هذه الشخصية شديد الشكوى من عدم قدرته

على كشف القناع تماماً عن هذه الشخصية التي رأينا أن التناقض مفتاح بابها: «ولسنا نعرف الكثير عن حياة الخيام أو نجد شيئاً من آثاره الأدبية الأخرى فنستدل به على فهم شخصيته، أو نستعين به على تفسير ما غمض من الرباعيات»[24].

أراد رامي أن يفهم روح الخيّام ليقدمه لجمهوره العربي، وليفهم بعض الرباعيات التي استغلقت عليه أبواب فهمها، بل كان يعتمد على الرباعيات نفسها في استكشاف الأغوار السحيقة لهذه الشخصية، لكن الحيرة التي أدركت كل من تحدثوا عن الخيّام لم تُعفِ رامي من سطوتها، وحيرته هي حيرة الأدباء التي تحدث عنهارامي من دون مواربة: «حار الأدباء في فهم الخيّام، فمنهم من عدّه مستهتراً يهزأ من الأدباء ولا يعتقد بالبعث، ومنهم من أنزله منزلة الصالحين وعدّه طاهر الذيل راسخ اليقين»[25].

وإزاء هذا الإلهام الخيّامي المستحكم عمد رامي إلى استنطاق الروح الخيّامي الساري في أعطاف الرباعيات، هذا الروح الذي عبرنا عنه قبل حين قلنا عن الخيّام إنه الشخصية الجامعة للأضداد: «ولعل أظهر ما في الرباعيات النعي على قصر الحياة وبطلانها، وهي شكوى الإنسان منذ خلق، والخيام في نظمها بين متفائل ومتشائم، وقدري ومتصوف، وتقي ومستهتر، ولكنه أميل ما يكون إلى اليأس إلى حد السخر من الحياة، والسخر من الحياة إلى حد الضحك من كل شيء في الوجود»[26].

وبرغم كل ما قيل ويقال في شأن الخيّام، يظل هناك اعتقاد مشترك تقريباً عند من أطالوا الوقوف عند شخصية الخيّام وأعملوا عقلهم الكاشف في تبيّن حقيقة شخصيته. وخلاصة هذا الاعتقاد أن الخيّام كان يعتقد في وقت من الأوقات أنه يستطيع بضياء العقل كشف المنطق الذي يحكم سير الأشياء في الوجود والعدم وفي السلوك البشري، وحين أدرك عجزه عن ذلك

ثار ونقم ودعا إلى ضرب من السلوك لا يوافقه عليه الكثيرون. أعياه فهم الحكمة التي تمضي عليها أمور الحياة، فأدركه ضرب من الحيرة من نوع حيرة القائل:

كم عاقلٍ عاقلٍ أعيتْ مذاهبُه — وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهامَ حائرةً — وصيَّر العالم النحرير زنديقا

ونحسب أن رامي قصد إلى شيء من هذا حين قال: «هكذا عاش عمر: نظر يمنة ويسرة فإذا دول تقوم ودول تفنى، وإذا النفوس خلت من كريم العواطف، والقلوب أقفرت من رقيق الإحساس، وإذا المتقربون إلى الملوك ينالون الحظوة لديهم وهم جهلاء، وإذا أدعياء الزهد والصلاح يجهرون بالتقوى وهم أخبث الناس طوية، وانجلى لعينيه بطلان العالم، وبان له غرور الحياة، فقصر وقته على فئة من أصحابه سكن إليهم وارتاحت نفسه إلى مجالسهم خالياً بهم أمام داره في ضوء القمر أو هائماً معهم في نواحي نيسابور بين الحدائق الوارفة الظلال. وتخلص من متاع الحياة الزائل وآثر أن يكون مذهوباً في عالم الروح حتى يتصل بالخالق الذي منه وإليه كل شيء. وظل في أوقات نشوته يرسل رباعياته يبثها أفكاره ويودعها سخره من عيش الغرور، تقذف به نفسه تارة إلى اليقين فيجأر إلى الله أن يغفر ذنبه ويستر عيبه، وطوراً إلى الشك فيسأل لِمَ هبط الدنيا ولماذا الرحيل؟»[27].

ويُفهم من كلام رامي تصوُّره أن الذي كان يدفع الخيام إلى الكأس والشراب وطلب المتعة إنما هو يأسه من إدراك الحكمة التي تسيِّر الأشياء أو ما يسوقه الخالق المدبِّر من قضاء: «حتى إذا يئس من كل شيء ارتمى في أحضان الأنس واندفع إلى شفة الكأس، فلم تُجده الحكمة ولا الاستهتار فتيلاً في فهم أسرار الوجود. ثم يصحو من نشوته وتهدأ أعصابه فيشعر بالخطيئة وينيب إلى الله يسأله الرحمة»[28].

ويمضي رامي إلى تعليل تعلق الخيّام بالخمرة بأنها تُحرر روحه من وطأة الجسد ومطالبه فينسى هموم الحياة وضغوطها التي تحيل الحياة جحيماً لا يطاق[29].

ويعدّد رامي عقائد الخيّام، وهي عقائد أشار الآخرون إلى كثير منها. لكن رامي يبدي أحياناً اطمئناناً إلى صحة تحديده لها وتشخيصه إياها، ويتحدث بلغة المتأكد مما يقول: «على أن الخيّام كان جبرياً يعتقد أن الإنسان تسيِّره قوة خفية لا يملك دفعها ولا تدع له فرصة الاختيار بين النافع والضار. وهو بالرغم مما يظهره في رباعياته من الشك في أمر الحياة والموت موحّد يؤمن بوجود إله خلق الكون وهيمن عليه، مؤد فريضة الحج، مواظب على الصلاة. ولذلك أدخل المتصوفة، وهم ألد أعدائه، بعض أشعاره في أورادهم واهتموا بدرسها»[30].

وحين يوسَم الخيّام بالجبرية، لابد أنه يعني ذلك من وجهة خاصة إحساساً غامراً لديه بأنه مستحق لأن يفعل ما يشاء، أو على الأقل بعض ما يشاء، لكن الأمور ليست كذلك، إذ إنه صحيح تماماً أن الإنسان من بين المخلوقات جميعاً مكرّم وفق البيان الإلهي: ﴿**ولقد كرّمنا بني آدم**﴾ لكن هذا التكريم إنما جاء من الخالق العظيم سبحانه، بل لعلنا نقول بالمبدأ القرآني الآخر الذي خوطب به النبي محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿**ليس لكَ من الأمر شيء**﴾ [آل عمران/ 128]، والمبدأ الآخر ﴿**لله الأمرُ من قبلُ ومن بعد**﴾ [الروم/ 4]. هاهنا فيما نرى مشكلة الخيّام مشكلة من خال نفسه يعرف فاستبان أنه لا يعرف، ومن ظن نفسه يقدر فاكتشف أنه لا يقدر، وإذ أثاره ذلك وقضّ مضجعه تبنّى شيئاً شبيهاً بما عبّر عنه الشاعر العربي الأندلسي ابن زيدون:

واغتنم صفو الليالي إنما العيش اختلاس

و«العيش اختلاس» مبدأ معروف في السلوك البشري، لكن الخيّام يخلع عليه إطاراً تأملياً نظرياً، ويعبِّر عنه في قالب فني آسر هو قالب الربّاعي الفارسي الذي كثيراً ما أشار الإيرانيون إلى أنه شكل فني مميز للروح الإيراني. وفي هذا الاتجاه يمضي قول رامي: «على أنه كان يخشى أن يحرمه الموت نعمة هذه المجالس في حضرة الأوفياء من أصحابه وأخصُّهم أهل الجمال، ويمتد به الخوف من الموت، ويطول به الحنين إلى الحياة حتى يتصور قبره تحت نثار من يانع الزهر، فتصدق نبوءته»(31).

وقد نستطيع القول إن رامي عوّل كثيراً في استكناه روح الخيّام على رباعيات الخيّام التي عاش معها أمداً وهو في فرنسا غريب عن بلده وتحت وطأة الإحساس العميق بفقد الشقيق الذي توفى غريباً عن بلده وأهله أيضاً. ومعظم جزئيات الصورة التي رسمها رامي للخيّام مستمدّ مما تحكيه الرباعيات سراً وعلانية: «ثم ينعي (الخيّام) على الموت ويؤلمه أن لم يعد أحد ممن ذهب فيخبر عن حال الراحلين، ويعتقد أن الإنسان لن يعود إلى هذه الدنيا فيقول: علامَ إضاعة العمر في النوم وعدم انتهاز الفرص، إذن سِرُّ الحياة أن تصحو وأن تشرب، لا تهتم بأمس ولا بغد. نادم الشراب في مجلس الحبيب ليلاً في ضوء القمر، وسَحَراً عند طلوع الفجر، ومساءً عند غروب الشمس على نغم الناي والرباب في الربيع على شفا الوادي وعلى ضفاف الغدير بين الزهر المفتر والجو المعطر. فإذا ما ذكر حرمانه من الشراب بعد الموت طلب أن يُغسَّل بها وأن يُقدّ نعشه على كَرْمها، حتى إذا بلى جسده ودّ لو تُصاغ منه الدّنان والأقداح. فإذا خاف السنة السوء قال: لا تهتم بنقد الناقدين، أرض نفسك قبل أن تُرضي الناس، لا تظهر التقى واسخر من المتزهدين، واعلم أن ليس في العالم إنسان كامل»(32).

ولا يعقل رامي قضية أشار إليها كثيرون قديماً وحديثاً، وهي صلة الخيام بالصوفية في عصره، إذ يبدو أن التصوف كان ذا شأن كبير في تلك

البلاد في ذلك العصر. ويتبنى رامي الفكرة التي تقول بالخصومة بين الخيّام والصوفية، وبأن بعض رباعياته كان مقبولاً لدى الصوفية وبعضاً آخر رفضه الصوفية رفضاً قاطعاً، وعلى أساس ما جاء في هذه الرباعيات من آراء بنيت الخصومة بين الفريقين: «ولذلك أدخل الصوفية، وهم ألدُّ أعدائه، بعض أشعاره في أورادهم واهتموا بدرسها. غير أن الكثيرين من بينهم لم ترقهم طائفة كبيرة من رباعياته فناصبوه العداء وهدّدوه بالقتل، فهرب من وجوههم ولزم الصمت عهداً طويلاً، وأقفل بابه في وجوه زوّاره، وأضمر سره لا يُظهر الناس عليه»[33].

والحقيقة أن صلة الخيّام بالصوفية كانت أحد المباحث الرئيسة لدى من عرضوا لحياة الخيّام في العصر الحديث. لكنّ الدرس الحديث انشغل بمسألة ما إذا كان الخيام نفسه صوفياً. ويبدو أن أول من أشاع فكرة انتساب الخيام إلى الصوفية Jean Baptiste Nicolas الذي ترجم الرباعيات ونشرها في فرنسا[34]. وممن يدافع عن المشرب العرفاني الصوفي لدى الخيام الباحث الإيراني المتميز الدكتور حسين محيي الدين إلهي قمشة أي الذي يؤكد بالدليل تلو الدليل أن الخمرة التي يدعو الخيام إلى شربها ليست هي ابنة العنب كما ظن كثيرون، بل هي نشوة المحبة الإلهية التي عبّر عنها القرآن بقوله: «﴿**يحبهم ويحبونه**﴾، والتي أفرد لها مؤلفو الصوفية حيزاً واسعاً من تصانيفهم. ويعلق الدكتور قمشة أي على الرباعية الخيّامية:

اشرب المدام، التي تزيل من القلب همّ الكثرة والقلة،

وتبعده عن الانشغال بالاثنتين والسّبعين مِلّة

ولا تتعفف عن الكيمياء التي

تناولُ جرعة واحدة منها يزيل ألفَ علّة وعلة

قائلاً: أيُّ شراب هذا الذي يحبو حياة الخلود، وأيةُ مدام هذه التي تحرر التجّار المولعين بالموازين من الأوزان وحساب القلة والكثرة، وأي إكسير وأية كيمياء هذه التي تشفي من ألف مرض قاتل بجرعة واحدة... لا شك في أنه ليس لابنة العنب، التي سُكرها ضئيل وخُمارها كثير وسرورها خيال وعربدتها جدال وذهولها وبال، هذه المنزلة التي تجعل الخيّام - الذي ذكره معاصروه بألقاب مثل الإمام وحجّة الحق ودعاه الحكيم سنائي رائد المثنوي العرفاني «إمام الحكماء»، ودرس عليه أعظم شخصية دينية في ذلك العصر الإمام الغزالي - يعدها دواء لأسقام الناس، ويدعو كل الناس إليها ويريد لنفسه أن يكون ثملاً بها ويقول:

من دون هذا الداذي الصِّرف، لا قدرة لي على العيش

ومن دون احتساء كؤوسه، لا أستطيع تحمل الجسد،

وأنا عبدٌ لتلك اللحظة التي يقول فيها السّاقي:

إليك رشفةً أخرى، وأنا لا أستطيع.

ومن ثمّ، فهذه العُقار من إبريق آخر، تلك الخمرة المتحدّث عنها هنا حقيقة لا مجاز، وما قيل من عجائب وغرائب في وصف تلك الخمرة التي لها فعل الكيمياء هو عين الحقيقة، وطعم هذه الخمرة هو الذي أثار اشتياق العقلاء وجعلهم مجانين في الجبال والصحاري ولعلها هي التي يقول القرآن (سورة المطففين، الآية 25) «الأبرار في نعيمها ينظر بعضهم إلى بعض وتعرف في وجوههم نضرة النعيم»[35].

لكن «كثيرين من أهل زماننا في الشرق والغرب ينفون أن يكون الخيّام نفسه صوفياً، وإن سلك طريق الصوفية أحياناً في استخدام المضمونات والمعاني المخالفة للدين والإيمان على سبيل الكتابة والمجاز. ومن هؤلاء

المنكرين لوصفية الخيّام الأستاذ آربري[36]، وهنري ماسيه[37]، ومؤلف الكتاب الممتاز عن الخيّام الأستاذ محمد رضا قنبري الذي يقول: «والآن، كيف يمكن اعتداد هذا التلميذ البارز في مدرسة الشيخ الرئيس الذي يُنعت بأقبح النعوت لدى المتصوفة، في زمرة الصوفية. إن هذا الادعاء من دون دليل، وليس ثمة أي برهان لتأييده وتأكيده»[38].

في أرجوحة القدر: الخيام والعُريض:

ربما تظهر الصلة بين الشاعر البحريني إبراهيم العُريض والخيّام في أربعة أبيات جاءت في التوطئة التي كتبها العريض لترجمته رباعيات الخيّام في الثالث من شهر شعبان سنة 1354هـ، وهي:

إنّي لأشعر ما قد كنتَ تشعُرُه — ألستُ مثلكَ في أرجوحة القدرِ
وما قصّرتُ يداً عن بثّ معتقدي — إلا لأنّي مسبوقٌ على الدّررِ
أيُترعُ القدرُ الجبّارُ من دَمِنا — كأساً دهاقاً ونُسقاها على قهَرِ
فأين روحُك يا خيّام تُسعفني — حتّى أترجم ما خلّفتَ من أثرِ؟[39]

تبدو لنا هذه الأبيات الأربعة هادياً في بيداء شخصية الخيّام كما فهمها العريّض وشاء أن يقدمها لقرائه العرب، وفيها يعلن العريّض أن ما عبر عنه الخيّام، وكان يؤرقه ويقض مضجعه هو نفسه الذي كان يلح على نفس العريض ويفزعه ويدفعه إلى البكاء أحياناً، حتى كأن لسان حاله يقول وهو ينشد رباعيات الخيّام: أنا أيضاً مثلك يا خيّام في أرجوحة القدر الذي يمضي بي في كل وجهة لا حول لي ولا قوة إزاء صنيعه بي. ويبدو أن هذا الإحساس بوطأة القدر هو أول ما واجه العريّض من رباعيات الخيّام في الترجمة الإنكليزية لفتزجرالد، إذ نجده يقول: «كان أول أطلاعي على معاني الخيّام الفلسفية لما كنت تلميذاً في الهند ناشئاً وذلك خلال ترجمة

«فتزجرالد» الشهيرة. فقد كنت أترنّم بأبياتها شغفاً في خلواتي حتى لأذكر أني ما كنت في إنشادي أبلغ قوله:

Ah! Moon of My Delight who knowst no wane

«حتى تهطل دموعي وأجهش بالبكاء، لما كان يغمرني من شعور ببطلان الحياة، ويتولاني من حسرة على زوال الآثار»[40].

وقد ظلت هذه التجربة الأولى للعريّض إزاء رباعيات الخيّام تلاحقه إلى أن دفعته أخيراً إلى ترجمة الرباعيات إلى العربية، قصداً منه إلى نقل التجربة التي عاشها هو إلى قرائه العرب، وهي التجربة التي اعتقد أن من ترجموا رباعيات الخيام قبله لم يستطيعوا نقلها إلى جمهورهم: «والذي دفعني إلى تعريب الخيّام – رغم محاولات الكثيرين قبلي – هو أني أردت أن أنشئ نفس الجو الذي كنت أشعر به في تلاوة الخّيام منذ صغري. ذلك الجو الذي قارب منه البستاني أو كاد، لولا أنه جعل رباعياته سباعيات»[41].

هكذا كان قصد العريّض إلى ما يمكن تسميته إشراك القراء العرب في تذوق الروح الخيّامي، وتحسس الانفعالات التي استبدت بنفس الخيام وجاش بها صدره فقذفها على لسانه، كما يقول أحد أساطين البيان العربي في منتصف القرن الأول الهجري، حين سئل عن البلاغة. يقول العريض: «كنت أطمح ببصري إلى أن أبرز تلك العواطف المتقدة التي يمتاز بها شعر الخيّام في رباعياته معرّبة نظماً في أبهى حللها»[42].

وثمّة بعض ملاحظات نبّه عليها العريّض وبيّن أن إبراز روح الخيّام لقرائه العرب عزيز المنال دون الأخذ بها. ومن ذلك أن دراسة الخيّام دراسة صحيحة وكاملة لا تتحقق من دون قراءة الخيّام بلغته الفارسية: فلازلت أرى أنه من أراد أن يدرس الخيّام، فلا أحسن له من أن يوافيه في لغته. فإن دون الترجمة البالغة والتعريب القويم عقبات جمة، أتينا على بعضها، ولا يقدّرها

إلا مَنْ عاناها»[43]، من ذلك أيضاً أن روح الخيام يُستخلص من جملة رباعياته ومن تأمل الرباعيات كلها، لا من رباعية واحدة على انفراد: «والعبرة، على كل، ليست بالرباعيات فرادى، وإن كان هذا لابد منه شروعاً لفهم الخيّام وسبر غور معانيه، وإنما بما يتجاوب من أصدائها بشكل كلي في المجموعة، فهذا الذي يبعث الخيّام بيننا حياً يرزق.. ومن هناك تصح دلالة الترجمة على روحه التي عاش بها.. قبل قرون.. روح الإنسان الحائر أمام حقيقة وجوده»[44].

كان هم العريّض منصرفاً إلى اصطياد الروح الخيّامي الهائم في أودية الرباعيات، وقد أعد لذلك عدته مستفيداً من تمكنه من ناصية الإنكليزية والفارسية معاً. وكان مستيقناً تماماً أن ثمة عنصراً أساسياً واحداً يختصر الروح الخيّامي، ومن هنا لا مناص من اكتشافه وتحديده وتقديمه لقراء الرباعيات، وقد جاء صنيع العريّض في ترجمته قاصداً إلى تلبية هذا المطلب الملح: «وإنما فعلت في العربية ما فعله فتزجرالد في الإنكليزية... فحاولت جهدي أن أجعل ترجمتي أقربها إلى روح الخيّام. ولذلك كنت أرجع إلى فتزجرالد (الذي ما عرفت الخيّام إلا به) أحياناً – رغم إلمامي بالأصل الفارسي – في تنسيق الأفكار التي تتخلل الرباعيات وترتيبها لأنها في الأصل مفككة العرى مقطعة الأسباب، ولأجل المحافظة على وحدة السياق فيها»[45].

كان بين جنبي العريّض اعتقاد راسخ بأن الشاعر الإنكليزي فتزجرالد هو الذي كسا عظام الخيّام لحماً وأعاد إليه الروح الذي عاش به وعبر عنه الشاعر في رباعياته. والعريّض مأخوذ بترجمة فتزجرالد إلى حد الهيام: «فقد حاول جهده أن يمثل الروح الخيّامية في لغته أحسن تمثيل. والحقيقة التي يشهد بها التاريخ أنه بعث الخيّام من مرقده، وأسمع أوروبا الحائرة صوته الرخيم، بعد أن أصبحت عظام ذلك الشيخ الجليل أثراً بعد عين..

ففتزجرالد على إلمامه الواسع بالفارسية وإحاطته بآدابها، يعترف في مقدمته أنه تعمد التقديم والتأخير في معاني الرباعيات، بل وتعمد حذف كثير من صورها المكررة التي تسيغها الموسيقا الفارسية ويستساغ في آدابها، ليجعلها في لغته سائغة، كالشراب الذي يترنح له الخيّام. فكأني به جاء إلى بستان شرقي أنيق، فاستخلص من أزهاره الكثيرة عطراً عطّر به في بلاده الأرجاء، ومافتئ إلى يومنا هنا يفوح في الغرب شذاه»[46].

ونبّه العريّض على أمرين مهمين لابد من وضعهما في الحسبان عند محاولة تحديد شخصية الخيّام؛ وهما صراحة الخيّام المفرطة، وخصومته مع الصوفية، وبيّن أن الخصومة عملت عملها في أن ينسب إليه ما ليس له: «إن الكثير من هذا المنسوب إلى الخيّام في المخطوطات المتأخرة على عصره بقرون.. هو بعيد عن روح الخيّام، والأرجح أنه منحول عليه، وقد عانى أدباء الغرب كثيراً في تخليص ذهبها من الشوائب التي تراكمت عليه على مر العصور. وبعض هذا المنحول دُس في شعره عمداً من خصومه ومخالفيه الذين كانوا ينعون عليه تهتكه وعدم حرمته للدين»[47].

وقد لاحظ العريّض أن أبرز ما يميز الرباعيات الموضوعة والمنسوبة زوراً إلى الخيّام، أنها مفرطة في عدم المبالاة بما يقدّسه الناس من دين، والزراية بعقولهم وانتقاص مداركهم[48].

أما صراحة الخيّام الشديدة فكانت عند العريّض أداة ناجعة لتخليص الصحيح من الزائف مما أضيف إلى الخيّام من رباعيات، وكل ما يشي بالغموض والإبهام من الرباعيات لا يمكن في رأيه أن يكون من آثار عبقرية الخيّام: «والخيّام أبعد ما يكون عن الغموض، وما جاء في شعره غامضاً فتيقن أنه ليس له. فهو صريح في غايته إلى الإجحاف بالعقل والدين معاً، صريح في لهجته إلى حد – كدت أقول – الإعجاز»[49].

وثمّة ملمح آخر مميز لشخصية الخيّام عند العريّض، يتمثل في كون الخيّام شخصاً جاداً رزيناً، ولا يمكن أن تصدر عن مثله رباعيات هابطة مسفّة تنال مما اجتمع الناس على احترامه وتقديره. وكان العريّض مؤمناً بهذه القضية إيماناً تاماً حتى إنه جعل من ذلك عياراً لتمييز ما هو للخيّام حقيقة من رباعيات، وما ليس كذلك: «واقتصرت، مثل فتزجرالد، على تلك الرباعيات التي تشهد على نفسها أنها للخيام لا سواه، وأعرضتُ عن الهزليات المدسوسة في شعر الخيّام، التي هي أبعد ما تكون عن روحه، وهي التي اعتز بها الصافي كثيراً في تعريبه، واعتبرهامن شعر الخيّام اللباب وما سواها القشور.. ولئن صح أن بعضها للخيّام – ولا إخال ذلك، إلا أن يكون الخيّام قد انساق إلى شيء منها مدفوعاً بالذوق المحلي أحياناً – فإن الصورة الجدية التي أتصور بها ذلك الرياضي الشهير في صحيفة خيالي، تأنف من أن أؤاخذه بمثل هذه الهنات، وألاحقه بها حتى في لحده»[50].

على أن جوهر فلسفة الخيّام ومنظومته الفكرية كما يرى العريّض، يتمثل في إدراكه حتمية الفناء وسرعة تصرُّم الحياة والإحساس بضرورة اغتنام الفرصة لنيل أكبر قدر من اللذة والسعادة؛ لأن الحياة هي الفرصة الوحيدة التي لا تتكرر للتحقيق الوجودي بالعيش الصافي البهيج، ويدفع ذلك طبعاً إلى التشاؤم والانقباض والسوداوية، وفي هذا يقول العريّض: «أما غاية فلسفة الخيّام فنجدها ملخّصة في قوله معرّباً:

أليس من الحَتْم أنّي سأردى؟ وهيهات أنعَمُ بالعيش بَعْدا
فما ليَ مادمتُ حيٌّ الشعورْ أقيمُ من الوهم حوليَ سدّا؟

فذلك ما جعله يتخذ التشاؤم مذهباً في الحياة. وهذه هي الغاية التي حام المترجمون والمعرّبون كلهم حول التعبير عنها، فوُفّق بعضهم على حسب ما بذل من جهد، ولكن لهجة الرباعيات وأسلوبها اللذين نستشف من

ورائهما – كالزجاج – تلك الروح الخيّامية، ذلك ما لم يوفَّق منهم في تمثيلها إلا أقل القليل»[51].

والملاحظ في تأملات العريّض تعويله الكبير على ما اعتقد أنه الرباعيات الصحيحة للخيّام في رسم ملامح شخصيته. وهو يعتمد على وحي القلب وكشف الحدْس في استكناه الروح الحقيقي للخيّام أكثر من اعتماده على المرويات التاريخية والتبصرات العربية في شأن تحديد أبعاد هذه الشخصية، وفي هذا يقول العريّض: «والذين يلمّون بالفارسية ويحيطون بها خُبراً متفقون على أن شخصية هذا الشاعر الحكيم بارزة ملموسة في شعره، ليس لما يبديه من الحيرة التي أصبحت اليوم شعار عصرنا المادي فحسب، ولا لما يدعو إليه من اللذة التي أصبحت غاية الكثيرين المتوخاة، بل وبالأسلوب الجميل الذي سبك فيه هو تلك الرباعيات، وبالعواطف الجامحة التي تغمره في أمواجها أحياناً، فتعلو وتهبط به كالسفينة في مهب الرياح، بين اضطرابه وسكونه، وشكّه ويقينه، وعربدته وخشوعه، وسخطه ورضاه»[52].

هذا اليقين والقطع يؤكد العريّض أن أظهر مكونات الشخصية الخيّامية هي تلك الحيرة الشديدة إزاء الوجود والحياة والمآل، وتلك الدعوة الملحة، أو حتى الملظة، إلى اقتناص اللذائذ والمباهج، ثم تلك العواطف المائجة التي تجتاح كيانه وتؤرق جنانه وتطلق لسانه بهذه الرباعيات التي انتهى بها الأمر إلى أن تغدو فتحاً مبيناً في عالم الأدب والشعر على المستوى العالمي الواسع.

والملاحظ على الجملة أن العريّض كان مأخوذاً بالخيّام شديد الإعجاب بفكره وفنه وطرائق تعبيره، لكنه كان في الوقت نفسه قوي الشخصية إلى الحد الذي عدّل فيه كثيراً من ملامح الصورة التي رُسمت

للخيّام قديماً وحديثاً. فقد اعتقد العريّض أن الخيّام كان شخصاً جاداً رزيناً وصريحاً إلى حد الإفراط. وبنى على ذلك أن كثيراً مما نُسب إلى الخيّام من رباعيات لا يمكن أن يكون له على الحقيقة، ومن هنا أعمل مبضع الاصطفاء فاختار من الكم الكبير للرباعيات ما خال أنه من فيض قريحة هذه الشخصية حقاً. وعوّل العريّض في هذا الشأن على معطى معروف في الدرس الأسلوبي Stylistics هو كشف الشخصية من طريقة تعبيرها أو أسلوبها، وهو ما عبّر عنه الكاتب وعالم الطبيعة الفرنسي بوفون Vuffon (ت 1788م) في قولته الشهيرة: «الأسلوب هو الإنسان». فكان العريّض على أن مترجمي الخيّام – ما خلا فتزجرالد – حاموا حول حمى الخيّام، لكنهم لم يقعوا فيه فإن «لهجة الرباعيات وأسلوبها اللذين نستشف من ورائهما، كالزجاج، تلك الروح الخيّامية، ذلك ما لم يوفّق منهم في تمثيلها إلا أقل القليل»(53).

الهوامش

1) **خيام نامه، ص** 254.
2) **نفسه، ص** 255.
3) **نفسه، ص** 256.
4) **نفسه، ص** 192، 193.
5) **محمد رضا قنبري، خيام نامه، ص** 7.
6) **جورج ساراتون،** 1383: **ج** 1 **ص** 721**، نقلاً عن خيام نامه.**
7) **خيام نامه، ص** 109.
8) **خيام نامه، ص** 257.
9) **رباعيات عمر الخيام، الطبعة الثالثة، ص** 5.
10) **رباعيات عمر الخيام، ص** 8.
11) **انظر السابق، ص** 9.
12) **نفسه، ص** 16.
13) **نفسه، ص** 15.
14) **نفسه، ص** 16.
15) **نفسه، ص** 17.
16) **نفسه، ص** 18.
17) **نفسه، ص** 19.
18) **نفسه، ص** 19.
19) **نفسه، ص** 20، 21.
20) **د. أحمد تميم الداري، تاريخ أدب بارسي، ص** 172.
21) **رباعيات الخيام، ص** 24
22) **ديوان رامي، ص ص** 407-409.
23) **انظر السابق، ص** 420.
24) **نفسه، ص** 406.
25) **نفسه، ص** 407.

26) **نفسه، ص** 400.

27) **نفسه، ص** 398، 399.

28) **نفسه، ص** 398.

29) **نفسه، ص** 398.

30) **نفسه، ص** 407.

31) **نفسه، ص** 398.

32) **نفسه، ص** 397.

33) **نفسه، ص** 40.

34) **خيام نامه، ص** 119.

35) **رباعيات حكيم عمر خيام، ص** 2-4.

36) **خيام نامه، ص** 119.

37) **انظر السابق، ص** 120.

38) **انظر السابق، ص** 121.

39) **رباعيات الخيام، ص** 41.

40) **انظر السابق، ص** 5.

41) **انظر السابق، ص** 26.

42) **انظر السابق، ص** 27.

43) **انظر السابق، ص** 25.

44) **انظر السابق، ص** 33.

45) **انظر السابق، ص** 33.

46) **انظر السابق، ص** 12، 13.

47) **انظر السابق، ص** 14.

48) **انظر السابق، ص** 15.

49) **انظر السابق، ص** 12.

50) **انظر السابق، ص** 35، 36.

51) **انظر السابق، ص** 12.

52) **انظر السابق، ص** 10، 11.

53) **انظر السابق، ص** 12.

مصادر البحث ومراجعه

أ) في العربية:

1) الترجمات العربية لرباعيات الخيام دراسة نقدية، د. يوسف بكار، منشورات جامعة قطر، الدوحة 1408هـ/1988م.

2) ديوان رامي، أحمد رامي، دار العودة، بيروت، من دون تاريخ.

3) رباعيات الخيام (152 رباعية) ترجمة إبراهيم العريض، المكتبة الوطنية في البحرين، ودار الفارابي في بيروت، 1984.

4) رباعيات الخيام، معربة نظماً بقلم وديع البستاني، دار المعارف بمصر (مصورة عن الطبعة الثالثة) 1959م.

5) «اللمسات الفنية عند مترجمي الخيام» إبراهيم العريض، مكتبة فخراوي، المنامة، 1417هـ/1996م.

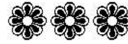
ب) في الفارسية:

1) تاريخ ادب پارسي – مكتبة ها، دوره ها، سبك ها وأنواع أدبي، تأليف دكتر تميم داري، انتشارات بين المللي الهدى، طهران 1379هـ.ش.

2) خيام نامه – روزكار، فلسفة وشعر خيام، انتشارات زوّار، طهران، 1384هـ.ش.

3) رباعيات حكيم عمر خيام، ويرايش وپيش كفتار – دكتر حسين محيي الدين الهي قمشه اي، مع الترجمة الإنكليزية لإدوارد فيتزجرالد، انتشارات بيك علوم، الطبعة الثانية، طهران، 1384هـ.ش.

4) رباعيات حكيم عمر خيام، باترجمه به زباناي عربي – أردو – انكليسي فرانسه – الماني، الطبعة الحادية عشرة، خريف 1374هـ.ش.



مضمرات الخطاب الغزلي عند علية بنت المهدي

أحمد علي محمد(*)

ثمة خطاب نسوي في التراث الشعري العربي، يمكن أن يكون سياقاً لكتابات المرأة في الزمن الحالي، ذلك لأن فعل الإبداع النسوي يأبى إلا أن يتواصل مع سياقه الحقيقي، وقد اخترقنا قاصدين الترتيب التاريخي للأفكار في هذا المقال، لأننا آثرنا أن نبدأ بتلخيص مشكلة حقيقية أظهرتها الممارسة النقدية المعاصرة، تلك التي نحت نحواً أرادت فيه تمييز إبداع الرجل من إبداع الأنثى من خلال الخطاب الأدبي، ونحن نعلم أن هذه الدعوة حفل بها النقد العربي في القرن العشرين، وكان مقصوداً أن نعود بالمسألة إلى الأدب القديم، لأنه شاهد على تأسيس خطابات كثيرة بما فيها ما يسمى اليوم بالخطاب النسوي، بكل ما تستلزمه عملية التأسيس، لنقول، وهذا واضح تمام الوضوح عند النساء اللواتي مارسن الإبداع في العصر الحديث، من دون أولئك اللواتي عمدن إلى التصنيف والتنظير النقدي: إن رفض المصطلح على صعيد الإبداع، في سبيل استثمار جميع إمكانيات اللغة الأدبية من قبل الكاتبات المعاصرات، وهو حق لهن على أي حال، لا يعني أن

(*) باحث سوري.

الخطاب النسوي لم يكن موجوداً عند متقدماتهن من الجاهليات والعباسيات، وصحيح أن النقد القديم لم ينتبه إلى هذا الأمر بصورة ظاهرة، إلا أن ملامح ذلك الخطاب قد رُسمت منذ المحاولات الأولى التي بدأت فيها المرأة الجاهلية تشارك في النشاط الشعري، وبصورة غير مقصورة أنتجت خطاباً خاصاً بها، لم ينصهر في الخطاب الذكوري انصهاراً كاملاً، فظل دالاً على نفسه في نصوصهن، معبراً عن ذاته في شعرهن، وليس ذلك فحسب بل إنه أُرسل من خلال أقنعة ورموز مختلفة، ولاسيما عند علية بنت المهدي الشاعرة العباسية المشهورة التي مثَّل غزلها المستور أو المقنَّع ظاهرة جديرة بالدرس والتأمل، ذلك لأنه ينطوي على كامل ما يريد أن يقوله الدرس النقدي بشأن الخطاب النسوي المعاصر، ذلك الخطاب الذي راغ تماماً عن سياقاته الحقيقية التي رافقت أول قصيدة نظمتها أول امرأة في تاريخ الشعر العربي، ثم تكاملت عناصره بعامل التقادم ليغدو عند علية بنت المهدي وكأنه خطاب رمزي، لا يختلف عن الخطابات الرمزية في شيء.

كانت علية ابنة للخليفة العباسي المهدي، وأختاً لهارون الرشيد، وقد كانت شاعرة ومُغنِّية في آن واحد، ويذكر الصولي أنها كانت «من أكمل النساء عقلاً، وأحسنهن ديناً وصيانة ونزاهة، وكانت أكثر أيام طهرها مشغولة بالصلاة ودرس القرآن ولزوم المحراب، فإذا لم تصل اشتغلت بلهوها»[1]، وكان أخوها الخليفة الرشيد يؤثرها ويعظمها ويجلسها بجانبه على سرير ملكه، كما كان أخوها إبراهيم بن المهدي يأخذ عنها الغناء والألحان، فقد ذكر الصولي بروايته أنه: «ما اجتمع في الإسلام قط أخ وأخت أحسن غناء من إبراهيم بن المهدي وأخته علية، وكانت تُقدَّم عليه»[2].

ومن أقوالها فيما رواه إبراهيم بن إسماعيل الكاتب: «ما حرّم الله شيئاً إلا وقد جعل فيما حلل عوضاً منه، فبأي شيء يحتج عاصيه والمنتهك لحرماته»[3]، وسُمع من أبي أحمد بن الرشيد أنه قال: «كانت عمتي علية

تقول اللهم لا تغفر لي حراماً أتيته، ولا عزماً على حرام إن كنت قد عزمته، وما استغرقني لهو قط إلا ذكرت سببي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقصرت عنه، وإن الله ليعلم أني ما كذبت قط، ولا وعدت وعداً وأخلفته»(4).

وإذا ما طوينا سيرتها التقية هذه، وأقوالها الزاهدة تلك، فنظرنا في سيرة فنها تبدت لنا مختلفة كل الاختلاف، فإذا بها تهيم كما كان يهيم الشعراء، وتلبس وشاح الغي كما كان يلبسه العاشقون، وليس ذلك فحسب بل إنها في بعض شعرها، إن صدقت نسبته إليها، كانت تحث عن ريبة الغزل، وتهمة العشق، وتعدد المعشوقين، كما كان يفعل كل شعراء الغزل الصريح في عصرها، مع أنها كانت كما تقول تزجر النفس لتكبت هواها، فتنزع إلى الهجر علّ نفسها تشفى من حبها، غير أن الحب كان أغلب:

لقد كنتُ أُنهي النَّفس جهدي لعلَّها — إذا ما استطبتُ الهجرَ عنك تطيبُ
وغالبتُها حتَّى عصتني إلى الذي — تريد ولي نفسٌ بذاك غلوبُ

ومع أنها كانت تغالب هواها، إلا أنها استكانت في آخر الأمر، فإذا بها تنهج سبل شعراء الغزل، لا تختلف عنهم في شيء تقول:

ألفتُ الهوى حتَّى تشبَّث بيَ الهوى — وأردفني منه على مركب صعب
كتابيَ لا يُقرأ وما بيَ لا يُرى — ونار الهوى شوقاً توقَّدُ في قلبي

وعلية بنت المهدي إذن بدت مثل شعراء الغزل من الرجال، لا ترى عيباً في تعدد من عشقتهم، كما كان الشعراء الرجال لا يرون عيباً في تعدد معشوقاتهم من النساء، ثم لا ترى حرجاً من التغزل بالخدم والغلمان، كما كان الرجال من الشعراء لا يرون عيباً في التغزل بالجواري والإماء، هي مثلهم تماماً رعت التحول في مجال الغزل من التغزل بالحرائر إلى التغزل بالإماء، فهذا بالفعل كان من مستجدات عصر بني العباس، غير أنها كانت في حرج بالغ وهي تقدم خطاباً جديداً لم يألفه متلقو الغزل في عصرها،

أعني أن تتغزل امرأة في رجل سواء أكان من الأحرار أم من الخدم، وكان متقبلو الغزل ألفوا خطاب الشاعر وهو يتغزل بامرأة سواء أكانت حرة أم جارية، وركوب علية هذا المركب المستصعب جعلها في حرج بالغ على صعيد الخطاب الأدبي المختلف الذي لم يكن معتاداً ومألوفاً عند متلقي الغزل في عصرها، فكيف تمّ لها أن تنخرط في هذا المجال، وكيف وجدت مسرباً لتعبر عن غزلها كما كان يعبر الشعراء عن غزلهم، وكيف وجدت خطاباً أنثوياً يحظى باعتراف مجتمع اعتاد سماع خطاب ذكوري في هذا الموضوع؟

كانت علية بنت المهدي وهي تصوغ خطاباً في غزلها، أشبه بمن سار إلى حتفه، فبوحها باسم معشوقها كان أمراً محظوراً:

قد كان ما كُلِّفتُهُ زَمناً — يا طلُّ من وجدٍ بكم يكفي
حتى أتيتك زائراً عجلاً — أمشي على حتفي إلى حتفي

ومع ذلك انفلت ذكر «طل» خادم أخيها الرشيد من لسانها، فأرسلته في شعرها، من دون أن تدرك عاقبة هذا الفعل، فلم يكن من أمر الرشيد إلا أن استشاط غضباً، وتميز غيظاً، وهو من سمح لها أن تنظم في أفانين الكلام وتغنيه على مسامعه، وكانت علية قريبة منه على الدوام، غير أنها لمّا ذكرت اسم من تعشقه، أعني خادم الرشيد «طل»، أُمرت بأن تُمسك عن ذكره في شعرها، وتكف عن رؤيته وملاقاته، فضمنت ذلك لأخيها الرشيد[5]، غير أن الذي حدث أنها لم تستطع الوفاء بعهدها، فأخذت ترسل أحاديث حبها لـ «ظل»، وظل هذه كانت جارية في الحقيقة، فوجدته وشاحاً تحرك من ورائها أشجانها وأشواقها لمعشوقها «طل»، تقول[6]:

ياربُّ إنّي قد حرضتُ بهجرها — فإليك أشكو ذاك يا رباهُ
مولاة سوءٍ تستهين بعبدها — نِعْمَ الغُلام وبئست المولاة
ظلٌّ ولكنّي حُرمتُ نعيمَهُ — وهواهُ إن لم يغثني الله

الخطاب هنا فاضح مكشوف، مع أنه مقنّع بالكناية، إذ المخاطب فيه مضمر، إلا أن الالتفات كشف عن تصدعات أصابت الخطاب، لهذا بدا مكشوفاً للقارئ، إذ المرأة هنا مترجحة بين جانبين للخطاب، جانب ذكوري تريد به إقناع المتلقي أنها تنشئ شعراً كالرجال الذين يعبرون فيه عن مقاصد متعددة، وجانب أنثوي يقدم الرمز على استحياء، تخفي طرفاً منه وتظهر طرفاً آخر، وعلية بنت المهدي بخطابها الأنثوي المميز كشفت عن هواجسها واثقة بخطابها تمام الثقة، فاختارت اسم جارية، وفي قرارة نفسها تقصد محبوبها، لأنها تريد إرسال خطاب غزلي من خلال وشاح فني وهو الكناية، وهذا واضح في البيت الأول الذي استقام لها، فإذا بها تتكلم على لسان محب يشكو هجر محبوبته، ثم يشكو إلى الله تعالى ما أصابه من جراء ذلك الهجر، والمقصد الحقيقي في هذا البيت مضمر، أما البيت الثاني ففيه خطاب أنثوي مكشوف، بدا في قولها «نعم الغلام»، وهذه العبارة كانت تكفي عند متلقي شعرها لكشف أسرارها، بوصفها علقت غلاماً فافتضح أمرها، وبعد ذلك منعها الرشيد من ذكره أو الاتصال به، وهذا يعني أن الكناية التي اعتمدت عليها علية بنت المهدي لم تستر مقصديتها تماماً، فتركت هذه الوسيلة الفنية، معتمدة على أسلوب آخر أكثر غموضاً من الكناية، وهو التصحيف فقالت:

سلْمْ لي ذكر الغزا ... ل الأغيد المسبي الدلال
سلم عليه وقل له ... يا غُلَّ ألباب الرجال
خليتَ جسمي صاحياً ... وسكنت في ظل الجبال
وبلغت مني غاية ... لم أدر فيها ما احتيالي

وقع التصحيف في قولها «غُل» وهو تصحيف قصدت إليه قصداً كما يشير الصولي(7) لتخفي اسم حبيبها «طل»، ومع ذلك لم يكن التصحيف بقادر أيضاً على ستر مرادها.

لم تكن علية، شأنها في ذلك شأن شعراء الغزل في عصرها، قد اقتصرت في غزلها على معشوق واحد، بل تعدد معشوقوها، إذ علقت خادماً آخر يسمى «رشأ» وكان من شدة كلفها به أن أخفت اسمه عن الناس، خوفاً من الرشيد وغيره، فكنت عنه باسم جارية يقال لها «زينب»:

وَجَدَ الفؤادُ بزينبا وجداً شديداً مُتعبا
أصبحت من وجدي بها أدعى شقياً منصبا
ولقد كَنَيْتُ عن اسمها عمداً لكي لا تغضبا
وجعلت زينب سُترةً وأتيت أمراً معجبا

إن خطابها الغزلي هنا لم يخف مقصدها أيضاً، لوجود تصدعات جمة، نجمت عن التسويغ الذي ذكرته في البيتين الرابع والخامس، إذ صرحت عما تضمره، لتفضح الكناية بقولها: «كنيت كي لا تغضب»، وقولها: «جعلت زينب سُترة» لتحيل على ما تضمره في كنايتها، ليغدو الخطاب هنا فاضحاً غير مستور، مما يشي بلون من التعابث ليس إلا، فإذا كانت تنتقص للجرأة في التصريح بحب الخادم «رشأ»، لماذا صرحت بالكناية؟ وإن كانت جسورة على التصريح لماذا كنَتْ عنه؟

إن علية في موضوعها الغزلي تمثل طرافة لا تضاهيها طرافة في تاريخ الأدب العربي، وكان من شأنها أنها أنتجت خطاباً متعدد الوجوه، لكثرة ما يحتمله من التأويلات، فهل كانت في تصريحها بالكناية متحدية سلطة المنع، أم أن عواطفها خانتها، ووسائلها راغت عن الوفاء بمقاصدها؟

من الواضح أن خطابها الأدبي مختلف، لا لطرافته فحسب، بل لأنه يصدر عن امرأة أرادت أن تخفي سرها وتظهره في آن، لكن الخطاب الأدبي في شعرها لم يسعفها من حيث أرادت إخفاء سيرتها العاشقة، أو إظهارها.

لقد كانت حكاية علية مع الرمز والمرموز إليه عجيبة أشد ما يكون العجب، ونحن نتابع تلك الحكاية لا لشيء، إلا لأننا نريد أن نقلب شعرها الغزلي في محاولة لضبط المضمر في خطابها الشعري، فمن هذه الجهة نريد أن نتابع سيرتها مع معشوقها «رشأ» الذي كنت عنه بـ «زينب» إذ تقول فيه:

قد ثبت الخاتمُ في بنصري	إذ جاءني منكَ تجنيك
حَرَّمتَ شُرب الراح إذ عفتَّها	فلستُ في شيء أعاصيكا
فلو تطوَّعت لعوضتني	منك رضاب الرِّيق من فيكَ
فيالها ما عشت من نعمةٍ	لستُ لها ما عشت أجزيكا
يا زينباً أرَّقت من مقلتي	أمتعني الله بِحُبِّيكا

الخطاب غير ملتئم بين «يا زينبا» و«منك – أعاصيكَ – فيكَ – أجزيكا – بحبيكا»، إذ الدلالة الناجمة عن كاف الخطاب تحيل على المذكر، مما يكشف عن قرارة المقصد الذي صيغ صياغة توافق مع تنطوي عليه النفس، فما راغ عن ذكره اللسان أظهره الخطاب اللغوي بطريق التفاتة الضمير، وهذه المسألة لم تكن من دواعي النظم؛ لأن القافية في الأبيات تحسن أن تأتي مكسورة، فيستقم بذلك الخطاب المرمز في دلالته على الأنثى المخاطبة.

لقد حارت علية بنت المهدي في إخفاء رموزها الدالة على عشقها الغلمان، فلما علمت أن رمزها الذي كانت ترسل من خلاله شعرها الغزلي قد انكشف للناس عمدت إلى التعمية في قولها:

القلب مشتاقٌ إلى رَيبِ	ياربُّ ما هذا من العيب
قد تيمتْ قلبي فلم أسطع	إلا البُكا يا عالم الغيب
خبأتُ في شعري ذكرَ الذي	أحببتُه كالخبءِ في جيبي

هذا الشاهد مكشوف أيضاً من خلال بنيته النصية، ونحن لانزال

نرجح أن ثمة عيباً في الرواية محتملاً، لكن إذا صدقت روايته، يكون من أخطر الشواهد الشعرية النسوية التي انكشفت مضمراتها من خلال بناها النصية، ومن خلال خطابها الأدبي، ويمكن الدلالة على تلك المضمرات بقولنا: إن علية، وهي بلا شك كما وصفتها المصادر تقية صادقة، ولكنها كما قلت كانت شاعرة، تغترف من معين شعراء الغزل ومن غير معين شعراء الغزل، وهي وإن كانت ابنة خليفة وأخت خليفة، إلا أنها تمرست في الغناء، فأخذ عنها أخوها إبراهيم وغير إبراهيم، وهذا يعني أنها لم تر في امتهان الغناء ريبة، ولم يكن أهلوها يرون في ذلك ريبة أيضاً، لأن أخاها أخذ عنها الغناء، غير أن الغزل عندها وعند أهلها فيه ريبة ما بعدها ريبة، لا لشيء إلا لأنها امرأة تبدو ريبتها في تغزلها بالرجال فحسب، فقد نهاها الرشيد عن ذلك كما أشرنا، لكنها وجدت أقنعة شتى لتعبر عن هذا الموضوع، أعني موضوع الغزل المريب، ليكون هذا الضرب من الغزل مستحوذاً على سائر أقوالها في هذا الباب.

ما يكشف مضمرات الخطاب هنا قولها «القلب مشتاق إلى ريبة»، والريبة هنا من حيث الظاهر ريبة الغزل، وهي شبهة ككل الشبهات، وعيب كسائر العيوب، وقولها «ما هذا من العيب» يعني أنها تسوغ لنفسها ذلك العيب وتلك الريبة وهاتيك الشبهة، لأنها تمثلت بشعر يلوح في الوجدان، ويجول في الفؤاد، غير أن المشكلة في الخطاب أنه كشف عن نفسه بوضوح من خلال عودة الضمير في البيت الثاني في قولها «تيمتْ» أعني تاء التأنيث، التي تنحرف بالخطاب ليطول به الأنثى المخاطبة، وهنا يكمن تصريف الخطاب على أنها امرأة تتوشح بوشاح رجل متكلم، يخاطب امرأة تيمته، وليس في ذلك شيء يدعو للاستنكار، لأن الصيغة الشعرية فرضت نفسها، ومن قال إن المرأة لا تتكلم بلسان رجل في الشعر وفي غير الشعر؟

ثم تشخص مشكلة الخطاب في البيت الثالث من الضمير العائد على

غائب في قولها: «أحببتُه» أعني عودة الهاء على مذكر غائب، ليحدث في الخطاب التفات من نوع عجيب، بين البيتين الثاني والثالث، فما بين «تيمتْهُ» و«أردتُه» التفات يستحق النظر، لأن الخطاب انتقل فيه من الغائب المؤنث (تاء التأنيث) إلى الغائب المذكر (الهاء في أحببته)، وهذه الحال لم تلتفت إليها مباحث البلاغيين على أي حال، ولكن دراسة الخطاب هنا تدل على أن انفلات الضمير من قبضة المتكلم بصورة تدل على عدم سيطرته تماماً على ناصية اللغة، ومن ثم لم يعد بوسعه أن ينسج خطاباً خادعاً للقارئ، ومضللاً للمتلقي، ذلك لأن المضمر هنا انجلى في صورة الخطاب مرتين: مرة حين اشتاق قلب الشاعرة إلى الريبة، ومرة أخرى حين صرحت بأنها تحب رجلاً فخبأته في شعرها كمن يخبئ شيئاً في جيبه.

والشاهد الشعري يحمل مقاصد عدة، لأن هنالك من حمله على التعمية كالصولي مثلاً الذي ذكر أن الناس علموا أن علية كانت تكني عن رشأ بزينب، فعمدت إلى التعمية فقالت: «الآن أكني كناية لا يعرفها الناس فنظمت الأبيات الآنفة معتمدة على التعمية في قولها إلى «ريب»، وهي تقصد زينب التي كنت بها عن رشأ»[8].

ومن الواضح أن علية أظهرت حبها، وكشفت عن أسماء معشوقيها، كما كان يظهر ويكشف الشعراء الرجال عن أسماء معشوقاتهم، ولكن هذا الخطاب لم يكن مستساغاً عند جمهور الشعر في عصرها، لا بل كان محظوراً أشد ما يكون عليه الحظر، وكان ذلك دعاها إلى ستر مقاصدها من خلال وسائل عدة منها الرمز ومنها الكناية ومنها التعمية ومنها التصحيف، ولكن كل هذه الوسائل لم تكن قادرة على إخفاء مقصدها، فظهرت في ذلك الخطاب صدوع كشفت عما كانت تضمره في خطابها، والطريف أنها وعت ذلك فحارت في التعبير عن مقاصدها مستدلة على عجز الخطاب الرمزي عن إخفاء مضمرات شعرها فقالت:

تكاتبنا برمزٍ في الحُضور وإيحاءٍ يلوحُ بلا سطور
سوى مُقلٍ تخبر ما عناها بكفُّ الوهم في ورق الصُّدور

وهذا الشاهد يحيل على قضية في غاية الأهمية، إذ الشاعرة، لم تجد من خلال إمكانية الفن خطاباً يحمل كامل مقاصدها، مؤكدة في ذلك أن الخطاب الفني له وسائله التي لا يمكن أن تحمل طوابع الذات، لأنه فن لا تختص أداة من أدواته بالذكر أو الأنثى، وهذا سبب إخفاقها في إخفاء مضمرات شعرها، من أجل ذلك لم تجد بداً للتعبير عن ذاتها وتجربتها من التعمق في الحديث عن هواجس الأنثى، مرخية الزمام للتجربة كي تعبر عن ذاتها من دون رموز وإيحاءات، لتنجز نصوصاً تتلاءم مع طبيعتها الأنثوية من دون مضمرات نصية، ذلك لأن المضمر النصي خادع يكشف أحياناً عن المقاصد الأدبية بوضوح.

لهذا لم يكن أمامها سوى معانقة اللغة، لترسل من خلالها كل محمولات طبيعتها الأنثوية، وتنجز من خلالها كل ما كانت أخفقت في إنجازه من خلال أدوات الفن كالكناية والرمز والتعمية، فإذا باللغة تفتح لها ذراعيها، محتضنة كل مضمراتها، مخبئة جميع أسرارها، لهذا لا يستطيع المتلقي أن يتغلغل في بواطن كلامها في الشاهد الآتي:

ألبسِ الماء المُداما واسقني حتّى أناما
وأفضْ جودك في النا س تكن فيهم إماما

إلا من خلال استحضار هواجس الأنثى وطبيعتها وإحساساتها الرهيفة، وقلقها، وكينونيتها وسائر ما تختص به، وقد تمثلت خصوصيتها وسمتها الفارقة في قولها: «ألبس الماء المداما»، ولم تقل «أخلط» أو «أمزج» كما كان يقول كبار شعراء الخمرة، ولنا هنا أن نتمثل في الخمر والماء، الرجل والمرأة، وكيف تلبس المرأة الرجل، وكيف يلبس الرجل المرأة، ألم يقل

الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿**هُنَّ لباسٌ لكم وأنتم لباسٌ لهنَّ**﴾[9]، ثم تردف مع إلباس الماء للخمرة فعل النوم الذي يشي بالاسترسال في الطمأنينة والالتئام، وفي كل ذلك نزوع إلى التكامل أو الوحدة بين الرجل والمرأة.

لقد أحكمت علية خطابها، معتمدة على إيحاءات اللغة، وليس على أدوات الفن البلاغي، إذ اللغة استقبلت خطابها فأضمرته، ثم سترت أسرارها، كما تستر الأم أسرار ابنتها، أليست اللغة أماً، ثم أليست الشاعرة حين تريد أن تبوح بسرها تبوح به لأمها فحسب، إذن هذا هو خطابها المضمر بمقصد يختبئ في قلب لغتها الشعرية، تقول:

أليست سُليمى تحت سقف يكنها	**وإياي هذا في الهوى لي نافع**
ويلبسها الليل البهيم إذا دجى	**وتبصر ضوء الفجر والفجر ساطع**

يتجلى الخطاب الأدبي من خلال مضمراته النفسية، ليظهر الفارق بين خطاب شاعر وخطاب شاعرة في موضوع فني كموضوع الغزل، إذ الشاعر كثيراً ما يخرج غزله إخراجاً فاضحاً، لأنه في صميم موضوعه الغزلي يبدو مفتخراً، وإذا ما تذلل للمحبوبة، في موضع، بدا في موضع آخر متحدثاً عن رجولته وعنفوانه وبطولته، ليقول من خلال غزله إنه مع جسارته وثبات قدمه في ساحات الوغى، سرعان ما يهوي في الحب فيكون ذليلاً للحبيب، ثم من قال إنه يريد أن يتكلم عن تذلله في هذا الموضع أو ذاك؟ إنها الطبيعة التي تتطلب منه أن يكون ليناً في موضع ومتصلباً في موضع آخر، ليكون في الحالين باسلاً بطلاً مفتخراً بكل ذلك. أما المرأة فلا يعنيها من هذه المعاني شيئاً، لأنها لا تتغزل لكي تفخر كما يفخر الرجال، ولا تبوح بأسرار الحب لكي تتحدث عن بطولة تستلزمها المغامرة في هذا الباب أو ذاك، بل تتغزل لتعبر عن حريتها، وتتغزل لتتكلم عن أنوثتها، ثم تتغزل لتدافع عن كينونتها في الوجود، تريد أن تقول من خلال غزلها؛ إنها موجودة كائنة حرة، وهذا فحوى ما ينطوي عليه خطابها في الغزل وفي غير الغزل، أليس الفن يحمل

ذكرى وجود الفنان، إذن الشاعرة تريد من خلال غزلها أن تحفظ ذكراها في الوجود، ووجودها يكمن في إحساسها بالاطمئنان، وليس هناك سبب يدعوها للطمأنينة مثل أن تركن إلى حبيبها بعد أن يتوشح عالمها بليل مدلهم، وقد أوت إلى بيت آمن مع حبيب تلبسه ويلبسها كما يلبس الليلُ العالم، وهذا مؤدى قولها في البيت الثاني: «ويلبسها الليل البهيم إذا دجى». وتأويل الدلالة هنا يستلزم إعادة تعيين الوظائف، وترتيب العلاقات، فمن هي سليمى التي تتكلم عليها هنا، نحن نظن أنها تكني بها عن نفسها، ثم من هو الليل المدلهم، ونرجح هنا أنه الخادم، إذ استعارت له اسم الليل لأنها لا تستطيع أن تظهره للناس، فهو ليل مستور ومجهول، وإذا ما تحقق اللقاء به، لا تكترث بعد ذلك إذا طلع الصبح، وهنا دلالة تحيل على الحرية، بمعنى أنها ظفرت بمطلبها لا يعنيها بعد ذلك انكشاف أمر العلاقة بينها وبين حبيبها.

وتارة أخرى تطالعنا علية بنت المهدي بشعر وكأنه لون من ألوان الطموح، أو قل إنه ضرب من الأماني التي لم تتحقق في حياتها، إنه شعر يشجب التعدد في العشق، فماذا يكون جزاء من يعشق نفسين في آن واحد، وسيرتها الواقعية شهدت مثل ذلك التعدد كما أسلفنا، تقول:

حقٌّ الذي يعشق نفسين … أن يُصلب أو ينشر بمنشار

وعاشق الواحد مثل الذي … أخلص دين الواحد الباري

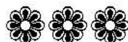
هل كانت عليه في هذا الشعر تعبر عن ذاتها، وهي التي عشقت نفسين، أم أنها تتكلم بلسان الأنثى التي شق عليها أن تكون معشوقة ثانية لرجل واحد، أليست المرأة تفعل ما تقول علية إذا اكتشفت أن حبيبها أشرك سواها في حبه؟

إذن هذا هو الخطاب الخاص بالمرأة، وهذا هو حامل مشاعرها في الفن، وعلية يمكن القول: للفن وسائله التعبيرية، وللخطاب تقنياته التي تتيح

للمنشئ أن يضمنه ما يشاء من المقاصد، غير أن اللغة لها كلمتها الفاصلة، ولا يعني أنها تحجب عن مستعملها إمكانات متوافرة فيها، بل يعني أن اللغة تلبس التجربة وتعانق الطبيعة فتظهر تلقائياً سمات المتكلم من خلال خطابات لا يقصد إليها قصد العارف، وإنما تنفلت عباراتها في النصوص متخذة لنفسها نظاماً كامناً في نفس المتحدث، ألم يقل الجرجاني إن ترتيب المعاني في الكلام يكون بحسب ترتيبها في نفس صاحبها، إذن الخطاب الأنثوي مضمراته في نفس صاحبه، وكثيراً ما تتسلل تلك المضمرات إلى النتاج بغير عمل قصدي، وهذا هو المجال الذي يمكن أن نميز من خلاله خطاب الرجل الفني من خطاب المرأة في الشعر، وغير الشعر، لأن المتكلم سواء أكان رجلاً أم امرأة لابد وأنه تارك أثره في اللغة، كما أن اللغة لابد وأن تترك أثرها فيه.

الحواشي

1) الصولي (كتاب الأوراق – قسم أشعار أولاد الخلفاء) تح: هيورث دن طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، ص: 70.
2) المصدر السابق.
3) المصدر السابق.
4) المصدر السابق.
5) المصدر السابق.
6) المصدر السابق.
7) المصدر السابق.
8) المصدر السابق.
9) سورة البقرة، الآية 187.



ابن سينا وخلود الروح

محمد رجب البيومي(*)

يحار الإنسان كل الحيرة حين يعرف أن مؤلفات الرئيس أبي علي بن سينا قد بلغت مائتين وستة وسبعين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة وقصة، مع أنه صحب الحياة ثلاث وخمسين سنة فقط، فكيف تسنى له أن يكتب في أعقد المشكلات الفكرية، والمسائل العلمية، هذا الحشد الهائل من المؤلفات؟

نحن نعلم أن الطبري وابن الجوزي والسيوطي من مؤلفي العصور الماضية، قد ترك الواحد منهم ما يبلغ هذا التراث، ولكن الفرق واضح بين من يكتب في الفلسفة والمنطق والطب ومن يكتب في التفسير وعلوم اللسان مثل هؤلاء، فابن سينا ينحت في طريق صخري كثرت التواءاته، وقامت دونه الأشواك؟ وأي علم أشد من الفلسفة تعقيداً وغموضاً؟ أما الذين يكتبون عن التاريخ والتفسير فجهدهم الفكري مهما بلغوا قمم الإبداع أقل عناء من جهد ابن سينا.

والمسألة ليست مسألة كم وعدد فحسب، بل مسألة جوهر وكيف، وكُتب ابن سينا دون نظر إلى الناحية العددية ذات جوهر نفيس، إذ بها

(*) باحث مصري.

أصبح قمة من قمم الفكر الإنساني بعامة والفكر الإسلامي بخاصة، ومن الطبيعي أن يخالفه المخالفون في كثير مما كتب، فلكل مفكر ناقدوه الأصلاء، وما كان لعالم أن يدعي الكمال في كل ما يبدع وحسب ابن سينا أنه كان مصدر عطاء للفكر الإنساني وأحد مؤلفاته توضح نظر وتأمل وإفادة وانتقاء، وأن اسمه يتألق بين كبار الأسماء.

وسنقتصر في حديثنا الآن على نصيب النفس الإنسانية من إبداع الفيلسوف – والنفس الإنسانية كانت – ولاتزال – الشغل الشاغل لكل مفكر يحاول أن يكشف عن سرها ما غمض، فإذا اتجه ابن سينا إلى الحديث عنها ثم إذا استقر حديثه المتصل الملح على مرفأ يؤكد بقاءها الدائم، وخلودها المستقر فإن من الواجب أن نقدم للقارئ خلاصة لبعض ما قال، وأقول لبعضها ما قال صادقاً، لأن الفيلسوف الكبير لم يترك حديث النفس وخلودها في سنة من سنوات حياته العلمية، وكأنه كان يستشعر في أعماقه ظمأ يتطلب الري وكلما ازداد شراباً ازداد شوقاً وتطلباً، وقد تحدث عن النفس بلسان الفيلسوف وبلسان الشاعر وبلسان القاص واستيعاب هذه المناحي المتشعبة من أفانين القول مما يتطلب مجلداً برأسه، وسبيلنا في هذا البحث الموجز أن نختار لكل لون ما يشير إليه دون استقصاء.

وقبل أن نقرر ما اهتدى إليه ابن سينا في خلود النفس نشير إلى أن أكثر الكاتبين يجعلونه في أمر الروح تابعاً لأفلاطون ومتأثراً به وحده، وقد نسوا أن الفيلسوف مؤمن يدين بالإسلام عن حمية واقتناع وأن مذهبه في خلود الروح ينهض على أسس من اعتقاده الديني وإن امتد الرجل الكبير باطلاعه إلى التراث الإنساني المتواتر عن اليونان إذ ليس معنى دراسته لهذا التراث أنه وحده كان صاحب التأثير عليه في إيمانه بخلود الروح، وإذا كنا نعرف من حياة ابن سينا التي كتبها بقلمه أنه كان إذا قرأ كتاباً فلسفياً معقداً ولم يفتح الله عليه بشيء من مضمونه، ترك الكتاب ولجأ إلى الوضوء،

واستقبل القبلة مصلياً مداعياً ربه أن يسهل عليه العسير، إذ لا أستاذ له سوى نفسه إذ كان الله عز وجل وجهته حين يُبهم القول ويَخفى الدليل، فإن كتاب الله أول هادٍ له في مسألة خلود الروح، وأدلة القرآن على خلود الروح أكثر من أن تُحد، وإذا كان الفيلسوف يقرأ سورة الواقعة كل ليلة فلا شك أنه كان يتأمل ختامها الصريح مستجيباً مطمئناً لقول الله عز وجل: ﴿**فلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون فلولا إن كنتم غير مدينين ترجعونها إن كنتم صادقين فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين وأما إن كان من المكذبين الضالين فنزل من حميم وتصلية جحيم إن هذا لهو حق اليقين فسبح باسم ربك العظيم**﴾[1].

إذا كان ذلك كذلك فالتأثير الإسلامي لدى الفيلسوف في هذه المسألة بالذات مما يجب أن يكون موضع التأكيد، وإذا أغفله الغرباء فكيف نسكت عنه نحن؟

مكث الفيلسوف - كما قلنا - طول عمره يتحدث عن خلود النفس، وإذا كان لكل مفكر أن يعدّل آراءه حين يرى ما يوجب التعديل دون أن يؤاخذه ناقد ما بعدم الاستقرار على رأي واحد، فإن ابن سينا لم تزده الأيام إلا يقيناً بما ذهب إليه منذ عشق البحث الفكري من الجزم بخلود النفس البشرية، وليتنا كنا نعرف ترتيب كتبه زمنياً لنتابعها في تسلسلها المطرد، ولكن الاختلاف قائم في أسبقية بعض الكتب عن سواها، والأمر سهل في مسألة النفس بالذات، لأن اتفاق الكاتب فيها على رأي واحد من مبدأ أمره إلى خاتمة حياته مما يجعل الترتيب الزمني ليس بالمحتوم، وسبيلنا الآن أن نشير إلى بعض الأدلة التي اهتدى إليها الفيلسوف الكبير:

1 - يؤمن الفيلسوف بوحي البداهة الذي يصدر عفواً دون احتمال فيكون تعبيراً طبيعياً عما يعتقده الإنسان، هذا الوحي البدهي كثيراً ما يكون

في مرتبة المسلمات، إذ يصادف إجماعاً بحيث لا يعارضه إلا من يتعمد المعارضة بذاتها، لا لأنه يلتمس من بواعث قلقه ما يدعوه إلى المعارضة، والمعارض حينئذ يصطدم بسامعيه لا محالة، لأنه يفاجئهم بما لا تستجيب إليه أهواءهم المعتدلة، ومن وحي البداهة الذي يعتمد عليه ابن سينا في مجال الدعوة إلى خلود الروح، أن الإنسان يفصل بداهة بين جسمه وفكره، فإذا قال: أنا فعلت كذا، أراد أن تفكيره المتولّد عن نفسه هو الذي فعل، ولم يرد حينئذ أن رأسه أو وجهه أو يده أو رجله هي التي فعلت، فالفعل قائم لا محالة في ذهنه وفي أذهان الناس بين النفس والبدن، هذا الفصل النظري يؤكد أن الروح غير الجسم وأن الجسم إذا فَني أمامنا عَياناً بأن أُحرقت الجثة أو تلاشت في تراب القبر، فليس معنى ذلك أن الروح قد تبعته في الفناء والتلاشي إذ هما شيئان منفصلان.

يقول ابن سينا في رسالة عن معرفة النفس الناطقة: «إن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته، حتى إنه يقول: إني فعلت كذا وفعلت كذا وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن لا محالة[(2)].

ويرتب ابن سينا أحوال الإنسان في اطّراد عمره مع الحياة، فيجد أن أعضاءه الجسمية تضعف بمرور الزمن، فالسمع قد يثقل، والبصر قد يغيض نوره، والنشاط الحركي قد يفتر، وكل ذلك يبدأ عادة بعد الأربعين من العمر، ولكن النضج العقلي لا ينقص، بل يزيد اكتمالاً ونحن نرى شيوخ العلماء وعباقرة الأدباء يبدعون في سن الشيخوخة ما لم يستطيعوا أن يبدعوه في سن الشباب، لأن العمل العقلي وليد الروح، أما النشاط الحركي فناشئ عن الجسم، وهما منفصلان إذ هما شيئان لا شيء، ولو كان كما يقول الماديون

شيئاً واحداً لهبط الإنتاج العقلي بانحطاط القوى الحركية وتخاذل الأعضاء في الكيان الإنساني أما ما يشاهده المتأمل من مظاهر النسيان لدى الشيوخ فليس وليداً لضعف الروح، ولكنه من تأثير التفاعل العضوي، فالذاكرة تحتل فراغاً عضوياً وتضعف أسبابه بتقدم الزمن، ولو كان التذكر نشاطاً عضلياً ما تعرض المرء في شيخوخته للنسيان.

يقول ابن سينا: «لا شك أن الجسم الحيواني والآلات الحيوانية إذا استوفين سن النمو، وسن الوقوف، أخذن في التنقص والذبول وضعف المنة وكلال القوة وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة، ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية فلن يوجد أحد من الناس في هذه السن إلا وقد أخذت قوته هذه تنقص، ولكن الأمر في أكثر الناس على اختلاف هذا، بل العادة جرت في الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة، فإذن ليس قوة القوة المنطقية بالجسم والآلة إنما هي هي جوهر قائم بذاته[3].

ونحن نرى أمثال الجاحظ وأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي في الفكر العربي قد واصلوا إبداعهم حتى تجاوزوا التسعين من الأعوام ولو اطّرد النشاط العقلي مع النشاط الجسمي في مجرى واحد ما انحطت قوى الشيخ واتقد فكره، فالروح والجسم جوهران كل قائم بذاته لا يتحتم أن تفنى الروح بفناء صاحبها المشهود.

ويؤكد الفيلسوف انفصال الروح عن الجسم، لا ليقول بخلود الروح فحسب، بل ليدعو إلى العمل الصالح والتزام شرع الله كما جاء به الإسلام، وإلى مصاحبته الأخلاق الحميدة، لأن ذلك كله مما يقمع النفس الأمارة بالسوء، ويرى الفيلسوف أن ممارسة الصالحات من الأعمال تجعل النفس مرآة صقيلة تنطبع عليها صور الأشياء الحميدة ومعنى ذلك أن يكون صاحبها في مستوى خلقي طاهر ينأى به عن السيئات فتستقيم سيرته على

غير اعوجاج، فيكسب الحياة الدنيا بالعمل الصالح ويكسب الآخرة كذلك حين تخلد روحه وتحاسب على ما قدمت من أعمال.

يقول ابن سينا: «وهذه النفس جوهر قائم بذاته، غير منطبع في بدن الإنسان، ولا في غيره من الأجسام، بل هو مفارق للأجسام مجرد عنها، وله علاقة ببدن الإنسان مادام حياً»، ثم يقول، داعياً إلى التزام أمور الشرع:

«وسعادته بتكميل جوهره، وذلك بتزكيته بالعلم بالله، والعمل لله، وتزكيته بالعمل لله هو تطهيره عن الأخلاق الرذيلة الردية، وبعده عن الصفات الذميمة، والعادات السيئة القبيحة عقلاً وشرعاً، وتحليته بالعادات الحسنة والأخلاق الحميدة والملكات الفاضلة المرضية عقلاً وشرعاً».

ثم قال: «وأما البرهان على إثبات جوهرية النفس الناطقة وقيامها بذاتها وتجردها عن الجسمية وعدم انطباعها في الجسم وبقائها بعد فساد البدن، وكيفية أحوالها بعد الموت، أهي منعّمة أو معذبة ففيه طول وبسط ولا نكشف ذلك إلا بعد مقدمات كثيرة، وقد اتفق لي رسالة مختصرة في بيان معرفة النفس وما يتعلق بها في بداية أمري منذ أربعين سنة على طريقة أهل الحكمة البحثية[4].

ومعنى ذلك أن الرجل منذ كتب الرسالة في سن مبكرة جداً لم يُحَد عن رأيه إذ وصل به إلى درجة الاعتقاد الجازم فلا مناص.

ومن أقوى ما اهتدى إليه ابن سينا من براهين خلود الروح ما أسماه أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومي مدكور «برهان الاستمرار» وخلاصته أن أحاسيس الماضي تطرد مع أحاسيس الحاضر واصلة إلى أحاسيس المستقبل وكأنها فيض يتدفق من منبع واحد إلى مَصَب واحد دون أن يعترضه ما يفصل شيئاً عن شيء فالإنسان بفكره ثابت لا ينقصه شيء طيلة

حياته وقد يفقد عضواً من أعضائه كَيده أو رِجْله، فلا يؤثر ذلك شيئاً في نقصان الفكر، وقد تتغير خلاياه وتتبدل دون أن يتغير مجرى تفكيره بتغيرها، ولو كان الجسم والنفس شيئاً واحداً لكان لتغير الجسم أثره في تغير النفس، بل لكان نقص الجسم مسبباً لنقص معلوم في التفكير والإحساس، وهذا ما لم يحدث، لأننا نرى المُقعد الذي بترت ساقاه محافظاً على تفكيره وإحساسه كما كان من قبل وربما نكون في هذا العصر أكثر تقديراً لتبدل الخلايا الجسمية ممن كانوا في زمن ابن سينا فنكون بذلك أقرب إلى الجزم منهم إذا شهدنا من اطراد الكشف العلمي ما لم يشهدوه وإلى ما تقدم يشير ابن سينا بقوله(5):

«تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك، هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص... ولهذا لو حُبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل، وانتقص، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم تبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة».

أما علاقة الروح بالجسم فقد كانت موضع تصور عقلي لدى كبار القائلين بالثنائية من لدن أفلاطون حتى فلاسفة الروحية في عصرنا الراهن وقد أشبع ابن سينا الحديث في إيضاح هذه العلاقة وأتى بما لا يتعذر فهمه على منصف ينشد الحقيقة لذات الحقيقة حين جعل النفس متصلة بالجسد اتصالاً وثيقاً، لأنهما مصدر حياته، ولا نفع له بدونهما، كما أنه لا يمكن تصور النفس في عالمنا المادي دون جسم ونقول في عالمنا المادي، لنخالف من يذهبون إلى إنكار وجودها بعد الموت وفي هؤلاء من يتشبث بأدلة يعتبرها

عقلية وكونها عقلية لديه لا تجبرنا على أن نُنزلها منزلة تنتقل بها من حيزها المعترض عليه، ولا ينكر ابن سينا أثر النفس في انقباض الجسم وانبساطه، بل يؤكد العلاقة المتبادلة بين الجارين المصطحبين حين يقول:

«انظر أنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف، ولولا هذه الهيئات ما قابلت نفس بعض الناس بحسب العادة إلى التهتك أو الاستشاطة غضباً من نفس بعض».

هذه بعض أدلة ابن سينا الفلسفية على خلود الروح، نرسم بها صورة مصغرة لبناء ضخم عال الصرح ممتد الجنبات، نقلته آلة التصوير على ورقة صغيرة لا لكي تظهره كما هو شامخاً باذخاً ممتد الجنبات على بساط الأرض، مرتفع الأبراج في أجواز الفضاء، بل لكي يراه الناظر فيوحي له المشهد الصغير في يده بحقيقة المبنى الكبير في امتداده الفسيح وعلوه البعيد.

– 2 –

لقد تمكنت فكرة الروح الخالدة من نفس ابن سينا بحيث يُخيل إليّ أنها كانت شغله الشاغل، آية ذلك أنه لم يكتف بترداد الحديث عنها في كتبه الفلسفية، إذ انتقل بها إلى عالمي الشعر والقصة، ولو كانت خطب الحكماء مما يُسجَل لحسبت أنه تناول حديث النفس في خطبة ما، لقد كان ابن سينا يهفو إلى الشعر ناظماً ما يسنح له في مقطوعات وقصائد وأراجيز، وقد اشتهرت بين الأدباء قصيدة ابن سينا (العينية) وهي التي تتحدث عن هبوط الروح من المحل الأرفع في عالم الغيب إلى الجسد الأرضي في عالم الشهادة، والقصيدة بمعانيها وأخيلتها وألفاظها لا تُستغرب من ابن سينا، أما المعاني فهي التي اعتقدها الفيلسوف وأكثر تردادها، أما الأخيلة فقريبة المنال بحيث لا تستعصي على حكيم قوي التخيل، وأما الألفاظ ففي بعضها

جفاف يدل على معدن الفيلسوف، لذلك تعجبت كثيراً أن يشك الدكتور أحمد أمين في نسبتها للشيخ الرئيس فيقول(6):

«واشتهرت هذه العينية بأنها لابن سينا، والناقد الأدبي يقطع بأنها ليست له، لأنه إذا تذوق ما لابن سينا من شعر وأراجيز وتذوق هذه العينية يرى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا، فابن سينا غامض اللفظ في شعره وفلسفته، سمج التعبير».

وقد حكم الدكتور أحمد أمين بأن الناقد الأدبي يجزم بأنها ليست له، وأكثر مؤرخي الأدب نقاد ينسبونها لابن سينا مطمئنين، فليت الرجل قال: إن الناقد يشك، يدل قوله يقطع، على أن لا أرى مجالاً للشك، فإن القصيدة ليست من الروعة الخارقة بحيث يجب أن يقولها شاعر لا فيلسوف، بل إن الشاعر يتأبى أن يقول مثلاً:

حتّى إذا اتصلتْ بهاء هبوطها ... من ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت ... بيْن المعالم والطلول الخضّع

أما قصة الروح في عينية ابن سينا فقد أُلهمها الشاعر الفيلسوف في ساعة إشراق، ساعة تغير فجأة في نفس قائلها، فتُلهمه تصوير ما يختلج من معانٍ في نمط مؤثر أخاذ، إن أصحاب الصفاء الوجداني يعرفون هذه الساعات جيداً، وابن سينا يعرف الموضوع سلفاً، إذ طالما ناقش فيه وجادل وخاصم، وطالما سوّد من بياض الأوراق، وملأ من أسماع التلاميذ، فلم يبق إلا أن يختار صورة ترمز لهذه المعاني وأقرب ما يفد على الخاطر بإزاء الروح هو صورة «الورقاء» فلتأت هذه الشاردة من الملأ الأعلى، وليفصح الرئيس عن تصوره فيقول مصوراً:

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تدلل وتمنع

أترى مقدار إعزاز الرئيس لهذه التي هبطت من أعلى مكان، إنها

ورقاء خفيفة رشيقة لم تقدم منكسرة ضارعة، بل عزيزة متدللة متمنعة ألم تك في أعلى مكان من السماء؟ ثم ألم تُشبّه بأجمل مثال للوداعة والإلف والحنان وهو الحمام، أي هدية نفسية تلك التي رفرفت فأحيت، وهبت فأنعشت:

محجوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سَفرت ولم تتبرقع

إن الروح معك تلازمك مَغْدًى ومراحاً، ولكن حذار أن تحاول رؤيتها، فليس إلى ذلك من سبيل أما لو طلبت آثارها فهي أوضح من أن تتستر بقناع، ابحث عنها يا صاح بعقلك وحده فسوف يُبلغك سماتها الدالة وأوصافها المعبرة أما أن تبحث عنها بعينك فلن ترى شيئاً.

وصلت على كُرْه إليك وربّما كرهتْ فراقك وهي ذات توجع
ألفتْ وما أينست فلما واصلت ألِفتْ مجاورة الخراب البلقع

أجل هبطت الورقاء كارهة مكرهة، ثم رأت أنه لا مفر من الاصطحاب والتلازم، فخضعت لمشيئة خالقها، ورأت أن ترضى بمكانها الجديد على أن تجعله نزلاً عامراً بالفضائل، مضيئاً بالمحامد فمازالت به علاجاً ومثابرة حتى أصبح وفق ما تشتهي، فارتضته وألفته لقد كان جماداً قبل أن تحل فيه، فغدا بها مفكراً حساساً مشرئباً للمثل الأعلى، فقويت وشيجتها به، وألفت مجاورته، إذ لم يعد خراباً بلقعاً مثل ما كان.

إن الفيلسوف يرى أن من سمات الروح أن تسمو بصاحبها ليكون كفئاً لها، فإذا ما عجزت عن أن ترتفع به، وكان من التأبي والامتناع بحيث استعصى على كل علاج، فهو غير جدير بها، وسيظل خراباً بلقعاً كعهده قبل أن تشرق في جوانبه لأن الروح في مذهب الفيلسوف لا ينبغي أن تألف مجاورة الخراب البلقع راضية هانئة إلا إذا ارتفعت به، فإذا تعذر عليها ذلك فهو الخراب الدائم وليس له معها وفاق.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود في التعليق على هذين البيتين:

«ولعلك تلاحظ أن فيلسوفنا قد عبّر هنا عن العلاقة بينهما بلفظ المجاورة قاصداً متعمداً، لأنه أراد لك أن تعلم أنها ليست من الجسد بمثابة الإبصار من العين مثلاً، يكادان يكونان شيئاً واحداً، ولكنهما منه كالملاح مع السفينة يديرها ويدبر أمرها، ثم هو بعد يستطيع أن يستقل بوجوده بعيداً عنها، فهي علاقة تجاور لا علاقة دمج وإدغام»(7).

وهذا البيت يُريح القارئ جداً، لأنه في حياته لا يتذكر عهد الورقاء بالمكان الأرفع: أيكون وحده هو الذي ابتُلي بالنسيان، لشد ما خشيت ذلك حين قرأت عينية ابن سينا لأول مرة، غير أني بمعاودة القراءة وقفت عند هذا البيت، فعرفت أن لي زملاء كثيرين نسوا عهودهم السالفة بالحمى الأرفع ولم يتذكروا منازلهم الأولى، وأنه إذا كان ذلك فالله غافر راحم، وقد يكون من أصحاب الشفافية من لايزالون يذكرون، فهم على الأرض وفي السماء معاً.

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	**من ميم مركزها بذات الأجرع**
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	**بين المعالم والطلول الخضع**

هنا يأتي الخطر المحيق، لقد اتصلت الروح بالجسد، وعلقت بها ثاء الثقيل، لقد تكبلت بأغلال المادة، فليس لها أن تنطق، فللمادة شهوتها وأنانيتها وطموحها وحسدها، لم تعد مترفعة عن المآرب كما كانت من قبل، إنها الآن ذات ضرورات ملزمة من حيث طلبها للطعام والشراب والملبس والمسكن والجاه، هي محبوسة في كبولها الدنيوية، وسيرهقها الجسد بما يتطلب من إشباع، وستظل تمتطيه حتى يجهد ويكل فيعود كالطلل الدارس، وسيدب فيه الفناء عضواء عضواً، وهي ترى تخاذله وتداعيه فتتذكر العهد الماضي وتأسى على العهد الحاضر.

تبكي إذا ذكرتْ عهوداً بالحمى	**بمدامع تهمي ولما تقلع**
وتظلّ ساجعة على الدمن التي	**دَرست بتكرار الرياح الأربع**

إذ عاقها الشرك الكثيف وصدَّها قفصٌ عن الأوج الفسيح المريع

ومادام الجسم يسير نحو نهايته متخاذلاً متحللاً، فلابد أن تأتي هذه النهاية ذات يوم، على أن هذه الروح ذات وفاء وإخلاص، فكما جاءت مرغمة ستطير مرغمة، لقد عاشرت صاحبها زماناً طال أو قصر، فقضت معه شتى اللبانات، وأشبعت مختلف الرغائب، وتساقيا معاً كؤوساً دهاقاً من أفاويق الخير والشر، فطبيعي أن تأسى على فراقه إذا خلّفته تصديقاً لقول ابن سينا الآنف:

وصَلَتْ على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات توجع

هذا المد والجزر، هذا الأخذ والرد، هذا الدفع والجذب، مما يثبت ثنائية الروح والجسم، ومما يؤكد عقيدة ابن سينا التي دافع عنها مخلصاً، وكان متفائلاً كل التفاؤل بنهايتها، إذ إنها حين تطير فيما بعد سترجع إلى موطنها الأول، وستتذكر كل ما نسيته أيام الحياة بعد أن ينكشف عنها الغطاء، وذاك ما عناه ابن سينا بقوله:

حتى إذا قرُب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع
هجعت فقد كشف الغطاء فأدركت ما ليس يدرك بالعيون الهجع

والذين تعبوا في تحصيل (رسائل ابن سينا الفلسفية) ليدركوا خلاصة رأيه في خلود النفس لا إخالهم يتعبون في استكناه أسرار (العينية) لأن الشعر قد رقرق من صلابتها فتراءت ذات رونق كما أوضح بالتمثيل ما قرّب البعيد وأدناه.

وإذا كان الشعر أبعد ذكراً من التأليف العلمي وأكثر تداولاً بين الناس فإن آلاف الدارسين قد عرفوا رأي ابن سينا في خلود الروح عن طريق هذه القصيدة أكثر مما عرفوه من كتبه المنهجية بل في الدارسين من اكتفى

بالقصيدة عن سواها من آثاره، وقد رزقت من خصّها بمزيد من التحليل الكاشف مستبطناً سرائرها استبطاناً يدل على عمق ونفاذ، كما رزقت من عارضها من كبار الشعراء، ومن أشهرهم شاعر العصر أحمد شوقي، حيث عاش في جو الرئيس، فنقل أصداءه كما تسمّعها، واستطاع أن يستعين بريشة المصور ليبرز فكرة هبوط النفس ثم ارتقائها حين شبهها بالشمس مشرقاً ومغرباً، فقال أمير الشعراء[8]:

يا نفسُ مثلُ الشمس أنت أشعةٌ	**في عامرٍ وأشعة في بلقع**
فإذا طوى الله النهار تراجعت	**شتى الأشعة فالتقت في المراجع**
لما تعبت إلى المنازل غُوبرت	**دكاً ومثلك في المنازل مانعي**
أنبْتها ينوي فقالت لَيْت لم	**تصل الحبال وليتها لم تقطع**
ورداءُ جثمانٍ لبست مرقم	**بيد الشباب على المشيب مرقع**
أسئمت من ديباجِه فنزعته	**والخزّ أكفانٌ إذا لم ينزع**
ضرعت بأدمعها إليك وما درت	**أن السفينة أقلعت في الأدمع**

وجاء صاحب صدى الأيام فجعل الروح كالسحاب الهامر من السماء، سقط من الأعلى فارتمى به البحر أبعد مرتمي بين الضفاف ثم اشتعل الهجير فأخذ يرفع الماء بخاراً فيتصاعد إلى السماء ثانية من الأرض ليعود كما بدأ، وكذلك الروح، يقول الشاعر[9]:

انظر إلى سحب السماء فإنها	**من أُفقك الأعلى بأوضح موضع**
تسري فتُلهبها الرياح بسوطها	**فتخرّ باكية بأهتن مدمع**
وتفيض أنهاراً تدفق صدرها	**تحت الحَيا بالعارض المتقشع**
فإذا غلَى حرُّ الهجير تبخرت	**وسمت إلى الأعلى كأن لم تهمع**
فكذلك الروح ارتمت من حالق	**حيناً وطارت مثل برق مسرع**

وكذا يسبق صاحب الشفاء فيجعل الروح ورقاء تهبط من المحل الأرفع، ويثنّي صاحب الشوقيات فيجعل الروح أشعة شمس تتفرق وتلتقي

ويثلّث صاحب صدى الأيام فيجعل الروح مطر انهمر ثم سال بحراً ثم ارتفع بخاراً، والصورة متعددة والفكرة واحدة.

ونترك الشعر إلى القصة، والحق أن ابن سينا قد وفق إلى تصوير قصة الروح الخالد نثراً بما لم يوفق فيه شعراً أو قل على وجه الدقة بأعظم مما وُفق فيه شعراً، لأن الرجل قد أصاب في كلا الاتجاهين، وكانت إصابته في الشعر جيدة، وإصابته في النثر ممتازة ممتازة، كان رمز الطائر لا يبرح مخيلته في تصوير الروح، فاتخذ الورقاء رمزاً لها في القصيدة، وهو هنا يتخذ للروح طائراً لم يعيّنه بذاته، وإنما هو طائر بين الطيور، قد يكون بلبلاً، وقد يكون عصفوراً، وقد يكون شيئاً غير هذا وذاك.

رأى ابن سينا جماعة من الطيور أغراها الصيادون بالحَب، فاستجابت لهم وسقطت تأكل الحب، فوُضعت عليها الشباك، ومكثت في الأسر، وكان ابن سينا – كما تخيل نفسه – طائراً معها، فماذا وجد؟ وجد أن الأسر قد اكتنف الطير، وأنها شغلت عنه بما تأكل، ونسيت أمسها الطليق في فضاء الحرية مشغولة بيومها الحاضر في شباك المادة.

هكذا يتحدث ابن سينا دائماً عن عهد الروح بالملأ الأعلى، قبل أن تهبط إلى الجسم، وقبل الخضوع لضروريات المادة!!

ظلت الطيور سجينة مشغولة لا تُقدّر ما هي فيه من أسر، بل كادت تطمئن إلى ما هي فيه، منهمكة في لذائذ الشراب والطعام ولكن المعجزة قد حدثت حين مدّ ابن سينا (الطائر أيضاً) بصره ذات يوم فوجد جماعة من الطيور قد خرجت، وطارت إلى الفضاء الأوسع ولكن أرجلها لاتزال عالقة ببعض الحبال، لم تستطع الخلاص من قيد الأسر، وهذه الحبال لا تقدر أن تعوقها عن الحركة، ولكنها في الوقت ذاته لاتزال متصلة بأرجلها، ولابد من الجهاد للخلاص منها.

وكأني بابن سينا يرمز بذلك إلى أن الإنسان لا يستطيع التغلب على أهوائه جميعها إلا بمشقة وطول زمن، فهو ينجو منها شيئاً فشيئاً، بل إنه ينجو من الكثير، ولا يكاد يتخلص من الجميع إلا بصعوبة مفرطة، وقد جاهدت جماعة الطير هذه، ومعها ابن سينا، كي تخلص من بقايا القيود في الأرجل حتى تم لها ما أرادت بفرط مجاهدة وعظيم مكابدة.

نظر ابن سينا إلى جماعة الطيور التي خرجت من الشاك مجاهدة ذكر حريته السالفة، وحث رفاقه من الطيور على طلبها، فترددت وناقشت، ثم استجابت للعمل على الخلاص بعد إرشاد وتوجيه وعظيم مكابدة.

هكذا يصر الرئيس الشيخ على تجسيم المسؤولية وفداحة الأعباء التي تعترض الإنسان حين يكافح ليصفو من أوضار أهوائه، وينهض سالماً من وساوس النفس ومغريات المادة، ولقد تحقق الكثير للجماعة فجاهدت وطارت، ولكنّ أرجلها لاتزال عالقة ببعض الحبال، ولابد من جهاد آخر، ومهما يكن من شيء لقد صدقت جماعة الطير عزمها، وارتفعت إلى السماء، فأخذت تختار الأودية بين معشب ومخصب، وناضر وقاحل، ودافق وناضب، حتى بلغت ما سماه الشيخ الرئيس بجبل الملك ووراءه عدد من القمم الشواهق لابد من اجتيازها.

هنا رمز آخر للجهاد في الخلاص من سائر الأوضار إذ همت جماعة الطيور بالتقاعس بعد أن أجهدها طول المسير، وكابدت هول الرحلة على أصعب وجوهها، ولكن جماعة أخرى قد ارتفعت لترى على البعد من وراء القمم خضر الجنان، وزهر الرياض، وأعظم مشاهد النعيم في فردوس الجنان، فقالت لرفاقها هيا هيا وتحمس الجميع فأخذ الطير يجتاز القمم واحدة واحدة، وله أمل كبير أن يصل إلى النهاية المرموقة، حتى بلغها، وهناك رأى الطير ما لا عين رأت وسمع ما لا أذن سمعت: لقد بلغ حجرة

الملك الأعظم، وشاهد من جلاله وجماله وعظمته وكرمه ولطفه وحدبه ما خلب العقول وملك الأفئدة، ورأت الطيور نفوسها تنعم في الملأ الأعلى في دنيا الخلود.

على أن قصة الطير التي أبدعها الشيخ الرئيس كانت موضع استلهام من أتوا بعده، فأبو حامد الغزالي وضع قصة مماثلة إذ جعل الطيور تجتمع لتختار ملكاً تحس من أعماقها بشوق إليه، وتتخيله بالجزيرة البعيدة فتنهض طائرة إليه وتلاقي من أهوال الرحلة بعض ما كابدته رحلة الطير عند ابن سينا، وكلما قطعت مرحلة في الطريق زاد بها الوجد وتضاعف الحنين، حتى بلغت مآربها بعد عناء.

وجاء فريد الدين العطار فأبدع في قصة (منطق الطير) إبداعاً باهراً، وقد افتتن خياله افتتاناً كبيراً حين قسّم الطريق إلى أودية، وادي الطلب، ووادي العشق، ووادي المعرفة، ووادي الاستغناء، ووادي الحيرة، ووادي الفقر والغنى، وختم القصة الطريفة بقوله:

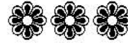
«لقد عطّرت يا عطار آفاق العالم، وهيّجتَ العشاق في كل مكان تارة تنفث العشق المطلق، وتارة تغني أغاني الحب عن عشق، ففي شعرك كنز العاشقين، وزينة لا تفنى للوالهين، قد أحاط بك منطق الطير كما يحيط بالشمس ضوء الشمس».

ومحادثات البلبل والطاووس والببغاء والهدهد من أجمل ما يتحدر من مخيلة مفكر عاشق شاعر، ولولا ابن سينا ما اهتدى العطار إلى التحليق في هذه الآفاق الفِساح.

نقول بعد ذلك كله: إن ابن سينا قد خدم قضية (خلود الروح) بما أيدها في عالم الفلسفة والشعر والقصة، وكان في هذه العوالم كلها سابقاً غير متخلف ومجتهداً غير مقلد، وموقناً غير مرتاب رحمه الله.

الهوامش

1) سورة الواقعة، الآيات من 83 إلى 96.
2) معرفة النفس الناطقة لابن سينا، ص 9.
3) رسالة القوى النفسية لابن سينا ص 71.
4) رسالة النفس الناطقة، وقد نشرتها مجلة الكتاب لأول مرة، ص 419، من المجلد الحادي عشر.
5) الإشارات لابن سينا ص 122.
6) مجلة الثقافة العدد (691) (1952/3/24م).
7) الرسالة: العدد (93) مجلد سنة 1935م.
8) الشوقيات جزء 2.
9) صدى الأيام ص 143 للدكتور محمد رجب البيومي.



تخريج قصيدة الحج والزيارة في رحلة أحمد بناصر الدرعي...

عبدالهادي التازي(*)

كنت ومازلت ولعلي أبقى، من الذين يهتمون بالرِّحَل والرُّحَل، لأني أعتبر أن هذا النوع من الأدب يهدف أولاً وبالذات إلى معرفة الآخر، وأعتبر أن هذا النوع من التعرف، ضرب من ضروب التصوف، قصد بعض الرحالة ممارسته حتى يعرفوا ما وراء بيوتهم.. حتى لا يبطروا معيشتهم ولا يستهينوا بما داخل بيوتهم.

إن كل الكتب التي نستمتع بقراءتها، على اختلاف فنونها، تقتصر على أن تجعل منا قراء لما يحرره أولئك الكتاب دونما أن نعرف شيئاً عنهم، عن مشاعرهم، عن اختياراتهم، الحوار مفقود بين الكتاب وقارئه مع الرَّحالة... أنت ترافقه وتقارن وتفارق بينه وبينك، بين زمانك وزمانه، تفرح بما تفوقت عليه فيه... ذلك جانب من جوانب فائدة الرحلة والرحالة...

وقد كان من تلك الرِّحل التي لازمتني وكتبت عنها رحلة أبي العباس أحمد بن أبي عبدالله محمد بن ناصر الدرعي... أعجبت بها لما احتوته من

(*) كاتب مغربي.

فوائد لي عن الوضع الدولي الذي أمسى لمكة بعد فرض ركن الحج... ولاسيما والشيخ يهتم بالتاريخ السياسي للعالم الإسلامي عندما نبه مثلاً إلى ما نقله عن ابن بطوطة مما يتصل بالتاريخ الذي يجمع بين أقطار المغرب الكبير على عهد السلطان أبي عنان[1].

كانت الرحلة مصدراً من مصادر تاريخ المغرب وخاصة منه الجانب الثقافي والاجتماعي، وأنه بالرغم من اشتغال الباحثين بها[2] فإن الرحلة ماتزال في حاجة إلينا لتتبع مسالكها واستجلاء غوامضها...

وقد كان مما استرعى انتباهي فيها قضية توثيق ما فيها من الشعر أو «تخريجه» على حد تعبير النقاد.

تتبعت شيخنا العلامة الواصل أبا العباس فيما استشهد به من أشعار... وكانت ملاحظاتي العامة أنه يكتفي بقوله: ولله درُّ القائل... أو قال الشاعر...

وقد عايشته في هذا السلوك منه ولم يهمني، بصراحة، أن أعرف عن بعض الأبيات الشعرية التي اعتاد الناس ترديدها، إلا أنني وجدت نفسي مع قصيدة ذات قافية مختومة بالهاء المرفوعة... ردد أبياتها أكثر من مرة دون أن يوثِّقها وينسبها لقائلها... الأمر الذي استوقفني كثيراً...

وقد كنت شخصياً من بين «الغافلين» إذا صح هذا التعبير، الغافلين الذين تعرضوا للتعقيب والمتابعة مشرقاً ومغرباً عندما أهملت توثيق بعض الأشعار التي وردت في تحقيقي لرحلة ابن بطوطة التي صدرت عن أكاديمية المملكة المغربية[3].

ولكني رحبت بالزملاء الذين تعقبوني واعتبرت ذلك من باب إثراء البحث وإغنائه، فإن العلم على المناقشة أثبت منه على المتابعة، كما كان شيوخنا يقولون[4]!

وقد زاد في فضولي واستطلاعي أن بعض الرحّالة اللاحقين تمثل بأبيات من هذه القصيدة، أمثال أبي مدين الدرعي، والمنالي الزبادي، 1163-1750 وابن الطيِّب الشركي 1170-1757 والورثيلاني 1193-1779.

وكان البصيص الأول الذي هداني إلي الطريق أن أقف على بعض هذه القصيدة يتمثل بها المقرّي الحفيد 1041-1632 أثناء طوافه، مشيراً بأسلوبه الأدبي الخاص إلى صاحب القصيدة الذي نعته بقوله: (مَنْ ربْعُه بالتُّقوى مَشيد البغدادي الشُّهير بابن رَشيد)[5]:

لقد كان المقّري يقصد دون شك إلى ابن رشيد البغدادي صاحب الوِتْريات، الذي حج عام 661-1263 وليس ابن رشيد السبتي الذي يُشكل يضم الراء مصغراً... والذي حج بعد هذا بنحو ستة عقود...

وهكذا توفرنا على اسم الشاعر الذي اهتم به – بصفة محدودة – بعض المؤلفين المغاربة في الماضي والحاضر... وبقي علينا أن نجمع شتات هذه الأبيات لنقف على سائر ما قاله ابن رشيد البغدادي الذي، كما أشرنا يُعرف بالوِتْري لأنه نظم عدداً من القصائد الوترية في مدح خير البرية، وقد ترجمه ابن عبدالملك المراكشي في تأليفه الذيل والتكملة[6]... ترجمة واسعة ولكن من غير أن يذكر شيئاً من قصيدته الهائية موضوع حديثنا... ولو أنه أي المراكشي قدَّم لنا معلومة هامة تتعلق بإعلان ابن رشيد في مجالس وعظه بمراكش، عن الحادثة الشنعاء التي وقعت في بغداد، يعني اجتياح التتر للعاصمة العباسية عام 656... ومعنى هذا أن أخبار المشرق كانت تصل إلى المغرب على نحو ما تصل أخبار هذا المغرب إلى المشرق، كما كنا نسمع من ابن بطوطة وهو يتحدث عن أخبار بلاده التي كانت تصله وهو يتنقل من مكان إلى مكان...

ويظهر من كلام ابن عبدالملك المراكشي أن ابن رشيد أقام بمراكش

مدة، ثم رحل إلى الأندلس ودخل غرناطة... ثم كر راجعاً إلى مراكش حيث أقام بها فترة قبل أن يلتحق بالمشرق بغية القيام بأداء فريضة الحج في موسم 661-1263.

وبعد أداء المناسك أخذ الطريق إلى المغرب مؤملاً العودة إلى مراكش لكن أجله أدركه بتونس عقب صلاة الجمعة لليلة بقيت من المحرم سنة ثلاث وستين وستمائة (21 نوفمبر 1264).

فماذا عن نشاطه في الحرمين الشريفين؟ وهل إن مثل ابن رشيد يمكن أن يمر بتلك الديار دون أن يترك بصمات هناك؟

وهذا ما حدا بي إلى العودة إلى المصادر الشرقية التي لم يفتها الحديث عن بعض الشخصيات المغربية الوازنة التي كانت تمر بتلك الجهات، وهل ننسى ما ألفه الإمام العلامة الحافظ أبو الطيب تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي المكي المالكي أحد قضاة مكة المتوفى عام 832، هل ننسى ما ألفه عن مكة والمدينة.

لقد كان مما أسهمت به استجابة لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي التي يوجد مقرها في لندن، بمناسبة إعلان مكة عاصمة للثقافة، كان مما أسهمت به تأليفي (رحلة الرِّحلات) الذي يقع في مجلدين اثنين[7].

هنا وأنا أعد (فهرس القوافي) لتأليفي هذا، اكتشفت أمر حجة ابن رشيد، اكتشفت أخبارها التي غابت عن أهل المغرب الذين ودعوه منذ عام 661-1263 ولم يمكنهم أن يقتفوا أثره بعد ذلك التاريخ إلا بترديد أخبار نعيه وهو على أبواب تونس... ولم يُستثن من هذا الصمت المطبق أحد من السابقين بمن فيهم ابن عبدالملك المراكشي واللاحقين بمن فيهم زميلنا الراحل الشيخ عبدالله كنون...

ويتساءل الباحث كيف أن سائر الذين تحدثوا عن خزانة تامكروت، أجمعوا على أن المؤسسين الذين كانوا حريصين على تغذيتها بأعيان المؤلفين، لكن القصيدة موضوع الحديث والتي أوردها الشيخ أبو العباس دون شيخه أبي سالم، لم يُر لمؤلفها ذكر...

وهنا أذكر تشييع الجاحظ على الذين يرددون عبارة «ما ترك الأول للآخر ما يقول؟ فلو سكت آخرنا لما تمت الفائدة لمن يأتي بعدنا»[8]!

هناك في المشرق وفي مكة المكرمة بالذات حيث لبيت الدعوة لحضور لقاءات جامعة أم القرى بمناسبة الاحتفال بمكة، كان مما خفف عليَّ العبء أن تقع يدي على جزءي (شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام)[9] تأليف قاضي مكة الإمام تقي الدين محمد بن علي الفاسي المكي المالكي (ت 882) ثم كان وقوفي[10] شخصياً على مخطوطتين اثنتين لشفاء الغرام بمكتبة جامعة أم القرى كانتا وراء حسم الموضوع تقريباً، حيث تحصلت لدي هذه الفائدة الجليلة التي لم تعلق بها يد أحد من قبل، لا في الصيف ولا في الشتاء، والله يؤتي فضله من يشاء!

قد تأكد لي أنه كان لابن رشيد البغدادي نشاطه الملحوظ بمكة المكرمة وبسائر المناسك: تجلى في صدر ما تجلى في نظمه لقصيدة طويلة بلغت في مجموعها زهاء مائة وخمسين بيتاً، رويها الهاء المرفوعة...

وقد حملت القصيدة عند تقي الدين الفاسي عنواناً جميلاً وشاملاً لموضوعيها الاثنين: هو حسب المخطوطتين اللتين توفرتا على صورتيهما «الذهبية في الحجة المكية والزورة المحمدية».

وهكذا نرى أن هذه القصيدة «الذهبية» وصلت إلى التقي الفاسي عن طريق سند صحيح موصول يرويه الفاسي عن المعتز بن محمد بن داود

الصالحي إذناً مكاتبة[11]، وعن طريق الأصيلة أم الحسن فاطمة، بنت مفتي مكة شهاب الدين أحمد بن قاسم العمري إذناً مشافهة[12] عن الإمام المحدث فخر الدين عثمان بن محمد بن عثمان المالكي أنشدها إذناً مشافهة[13]، قال: أنشدنا الأديب أبو بكر[14] محمد بن [محمد] بن عبدالله بن رشيد البغدادي، قال في قصيدة نفيسة سماها «الذهبية في الحجة المكية والزورة المحمدية.

وأفضّل أن آتي على ذكر القصيدة على نحو ما فعله التقي الفاسي عندما اختار منها هذه الأبيات، على ما يدل عليه تعبيره (ومنها قوله) الذي تكرر خمس عشرة مرة، على أن آتي فيما بعد بما بقي منها مما التقطته محيلاً على مراجعه...

قال التقي الفاسي: جاء في الذَّهَبية:

(1) فيا أين أيامٌ تولّت على الحِما ... وليلٌ مع العشّاق فيه سهرناه

(2) ونحن لجيران المحصَّب جيرةٌ ... ونوفي لهم حُسن الوداد ونرعاه

ومنها قوله:

(3) فهاتيك أيامُ الحياة، وغيرها ... ممات، فياليت النَّوى ما شهدناه!!

(4) ويا ليت عنّا أغمض الدهرُ طرفه! ... ويا ليت وقتاً للفراق فقدناه

(5) وترجع أيام المُحصَّب من مِنى ... ويبدو ثراء للعيون وحصْباه

(6) وتسرح فيه العِيس بين ثمامة ... وتستنشق الأرواحَ طيب خزاماه!

ومنها قوله:

(7) نشدُّوا مطايانا إلى الربْع ثانياً ... فإن الهَوَى عن ربْعهم ما ثنيناه!

(8) ففي ربْعهم لله بيتٌ مبارك ... إليه قلوب الناس تَهوِي ونهواه

(9) يطوف بها الجاني فيُغفر ذنبُه ... ويسقط عنه إثمُه وخطاياه

(10) وكم لذة! كم فرحة لطوافه ... فلله ما أحلى الطوافَ وأهناه!

(11) نطوف كأنّما بالجِنان نطوفها ولا همٌّ ولا غمٌّ جميعاً نفيناه
(12) فيا شوقنا نحو الطواف وطيبهِ فذلك طيب لا يُعبَّر معناه
(13) فمَن لم ينقه لم يذق قط لذةً فذقه تذق، يا صاح، ما نحن ذُقناه
(14) ترى رجعةً أو عودةً لطوافنا وذلك الحمى، قبل المنيّة نغشاه
(15) فوالله لا ننسى الحِمى، فقلوبنا هناك تركناها، فيا كيف ننساه
(16) ووالله لا ننسى زمانَ مسيرنا إليه، وكلّ الركب يلتذ مسراه
(17) وقد نُسيتْ أولادُنا ونساؤنا وإخواننا والقلب عنهم شغلناه
(18) تراءت لنا أعلام وصل على اللوى فمن ثم أمسى القلب عنهم لويناه
(19) جعلنا إلهَ العرش نصبَ عيوننا ومن دونه خلْف الظهور نبذناه
(20) وسِرْنا نشق البيد للبلد الذي بجهد وشقٍّ للنفوس بلغناه
(21) رجالاً وركباناً على كلّ ضامر ومن كل فجٍّ مقفرٍ قد أتيناه
(22) نخوض إليه البحْرَ والبرَّ والدجا ولا مقطع إلا إليه قطعناه!
(23) ونطوي الفَلا من شدة الشوق للّقا فنمشي الفلا نحكي، السجلّ طويناه؟
(24) ولا صدّنا عن قصدنا فَقْدُ أهلنا ولا هجْرُ جار أو حبيب ألفناه
(25) وأموالنا مبذولة ونفوسُنا ولا نبغي شيئاً منها مُنعناه

ومنها قوله:

(26) عرفنا الذي نبغي ونطلب فضله فهان علينا كلُّ شيء بذلناه
(27) ولو قيل: إن النار دون مزاركم دفعنا إليها والعَذول دفعناه!

ومنها قوله:

(28) ترادفت الأشواق، واضطرم الحشا فمن ذا له صَبْرٌ وتضرم أحشاه
(29) وأسرى بنا الحادي وأمعن في السُّرا وولّى الكرى، نوم الجفون نفيناه

ومنها قوله:

(30) نحج لبيت حجه الرسلُ قبلنا لنشهد نفعاً في الكتاب وُعدناه

(31) دعانا إليه الله عند بنائه | فقلنا له: لبيك داعٍ أجبناه
(32) ومازال وفد الله يقصد مكة | إلى أن بدا البيت العتيق وركناه
(33) فضجّت ضيوف الله بالذكر والدعا | وكبّرت الحجاج حين رأيناه
(34) وقد كادتِ الأرواح تزهق فرحةً | لما نحن من عِظم السرور وجدناه
(35) وطفنا به سبعاً، رملنا ثلاثة | وأربعة مشياً كما قد أمِرْناه
(36) كذلك طاف الهاشمي محمد | طواف قُدُوم مثل ما طاف طفناه
(37) وسالت دُموعٌ من غمام جفوننا | على ما مضى من إثم ذنبٍ كسبناه
(38) ونحن ضيوف الله جئنا لبيته | نريد القِرَى نبغي من الله حسناه
(39) فنادى بنا: أهلاً ضيوفي، تباشروا | وقرُّوا عيوناً فالحجيج أضفناه!
(40) فأي قِرًى يعلو قِرانا لضيفنا | وأيّ ثَوَابٍ فَوْقَ ما قد أثبناهُ

ومنها قوله:

(41) فطيبوا وسيروا وافرحوا، وتباشروا | تَهنُّوا وهمّوا، بابها قد فتحناه!
(42) ولا ذنب إلا قد غفرناه منكم | وما كان من عيبٍ عليكم سترناه!

ومنها قوله:

(43) ويوم منى، سرنا إلى الجبل الذي | من البُعد قد حيانا كما قد حييناه!
(44) فلا حج إلا أن يكون بأرضه | وقوفٌ، وهذا في الصّحاح رويناه
(45) إليه فؤاد المرء يشعر بالهنا | ولولاه ما كان الحجاز سلكناه!!
(46) وبتنا بالقطار المحصّب من منى | فياطيب ليلٍ بالمحصب بتناه
(47) وسرنا إليه طالبين وقوفَنَا | عليه، ومن كل الوجوه أممناه
(48) على عَلَميه للوقوف جلالة | فلازالتا تُحْمى وتُحرس أرجاه
(49) وبينهما جزنا إليه برحمةٍ | فياطيبها! ليت الزحام رجعناه
(50) ولما رأيناه تعالى عجيجنا | نلبي، وبالتهليل منا ملأناه
(51) وفيه نزلنا بكرةً بذنوبنا | وما هو من ثقل المعاصي حملناه
(52) وبعد زوال الشمس كان وقوفنا | إلى الليل، نبكي، والدعا قد أطلناه

ومنها قوله:

(53) على عرفات قد وقفنا بموقف — به الذنبُ مغفور وفيه محوناه!
(54) وقد أقبل الباري علينا بوجهه — وقال: أبشروا فالعفو فيكم نشرناه!
(55) وعنكم وضمنا كل تابعةٍ جرت — عليكم، وأما حقنا قد وهبناه!
(56) أقلناكم من كل ما قد جنيتم — ومن كان ذا عُذرٍ إلينا عذرناه

ومنها قوله:

(57) وطوبى لمن ذاك المقام مقامه — وبشراه في يوم التغابن، بشراه!
(58) نرى موقفاً فيه الخزائن فتّحت — ووالى علينا الله منه عطاياه

ومنها قوله:

(59) ودارت علينا الكأس بالوصل والرّضا — سُقينا شراباً مثله ما سقيناه
(60) فإن شئت تُسقى ما سُقينا على الحِمى — فخلي التواني واقصد محلاً حللناه

ومنها قوله:

(61) فظلّ حجيج الله للّيل واقفاً — فقيل: انفروا، فالكلّ منكم قبلناه
(62) أفيضوا وأنتم حامدون إلهكم — إلى مشعرٍ جاء الكتاب بذكراه
(63) وسيروا إليه واذكروا الله عنده — فسرْنا ومن بعد العشاء نزلناه
(64) وفيه جمعنا مغرباً لعشائنا — ترى عابد جمْع، بجمع جمعناه؟
(65) وبتنا به مِنْه التقطنا جِمارنا — وربّاً ذكرناه على ما هداناه
(66) ومنه أفضنا حيث ما الناس قبلنا — أفاضوا، وغفران الإله طلبناه
(67) ونحو منى ملنا، بها كان عيدُنا — ونلنا بها ما القلب كان تمناه
(68) فمن منكم بالله عيّد عندنا — فعيدٌ منى ربّ البرية أعلاه
(69) وفيها رمينا للعقاب جمارنا — ولا جرم إلا مع جِمار رميناه

ومنها قوله:

(70) وبالخيْف أعطانا الإله أماننا وأذهَب عنا كل ما نحن خفناه
(71) وَرَدَتْ إلى البيت الحرام وفودُنا رجعنا لها كالطير حنّ لمأواه
(72) وطفنا طوافاً للإفاضة حوله ولذنا به بعد الجمار وزُرناه
(73) ومن بعد ما زرنا دخلناه دخلةً كأنا دخلنا الخلد حين دخلناه!!
(74) ونلنا أمان الله عند دخوله كما أخبر القرآن فيما قرأناه
(75) فيا منزلاً قد كان أبرك منزلٍ نزلناه في الدنيا، وبيت وطئناه!
(76) ترى حجةً أخرى إليك ودخْلةً وذاك على ربّ العلا نتمناه
(77) فإخواننا، ما كان أحلى دخولنا إليه، ولبثاً في حِماه لبثناه
(78) فإخواننا أوحشتمونا هنا لكم فياليتكم معنا وأنا حَفَفْناه!!
(79) وبالحَجَر الميمون لذنا فإنه لربّ السما في أرضه يمناه
(80) نقبله من حبنا لإلهنا فكم لثمةٍ طيّ الطواف لثمناه
(81) على لثمة للشُعث والغُبر زحمةً فكم أشعثٍ، كم أغبرٍ قد زحمناه!
(82) وذاك لنا يوم القيامة شاهدٌ وفيه لنا عهد قديم عهدناه
(83) ونستلم الرّكن اليماني طاعةً ونستغفر المولى إذا ما لمسناه
(84) وملتزم فيه التزمنا لذنبنا عهوداً وعفو الله فيه لزمناه
(85) وكم موقفٍ فيه مجابٍ لنا الدعا دعونا به القصد فيه نويناه
(86) وصلى بأركان المقام حجيجُنا وفي زمزم ماءٌ طهورٌ وردناه
(87) وفيه الشفاء فيه بلوغُ مرادنا لما نحن ننويه إذا ما شربناه
(88) وبين الصفا والمروة الحاج قد سعى فإن تمامَ الحج تكميل مسعاه

ومنها قوله:

(89) وبينا حجيج الله بالبيت مُحدق ورحمة رب العرش تدنوا وتغشاه
(90) تداعت رفاق بالرحيل فما ترى سوى دمع عين بالدما مزجناه
(91) لفرقة بيت الله والحَجَر الذي لأجلهما شاقّ الأمور شققناه!
(92) وودعت الحجاج بيتَ إلهها وكلهم تجري من الحزن عيناه
(93) فلله كم باكٍ وصاحب حسرة يود بأن الله كان توفاه!!

(94) ولا يشهد التوديعَ يوماً لبيته — وإن فراق البيت مرٌّ وجدناه

(95) فما فرقه إلا والله إنه — أمَرُّ وأدْهى، ذاك شيء خبرناه

ومنها قوله:

(96) ووالله لولا أن نؤمل عودةً — لذقنا طعام الموت حين فُجعناه!

(97) ومن بعد ما طفنا طوافَ وداعنا — رحلنا إلى قبر الحبيب ومغناه!

وأعتقد أننا لسنا بحاجة لأن نستعرض موضوعات القصيدة، لكننا نذكر أن هناك ملاحظتين اثنتين:

الأولى: أن أسلوب ابن رشيد في «الذهبية» لم يكن يختلف عن أسلوبه في «الوِتْريات» فهو يفضل البحر الطويل، وهو يسير على هواه وتلقائيته دون التعلق بالأساليب المتكلفة التي قد تحيد به عن بساطته ووضوح كلامه.

الملاحظة الثانية: أن ما عهدناه في ابن رشيد، وهو في الوِتْريات، من الإشارة، في بعض الأبيات لآية قرآنية أو حديث نبوي هو نفس الأسلوب الذي ركب متنه وهو ينظم (الذهبية)...

لنقرأ هذه الأبيات مثلاً:

وسرنا نشق البيد للبلد الذي — بجهد وشق للنفوس بلغناه!

رجالاً وركباناً، على كل ضامر — ومن كل فج مقفر قد أيتناه!

نخوض إليه البحر والبر والدجا — ولا مقطع إلا إليه قطعناه!

وسيكون من السهل جداً أن نتلمس هذا المعنى في معظم المناسك التي ذكرها فلا حاجة إذن لتتبع تفاصيل كل ذلك...

فماذا بعد هذا عما استأثر الرحالة المغاربة بذكره من «الذهبية» مما لم يقع عليه اختيار التقي الفاسي؟!

هنا نذكر أن نصيباً أوفر من هذه الأبيات يوجد في الرحلة عند الشيخ أحمد بن ناصر...

وحتى أستوعب كل الأبيات سواء منها «المختارة» من لدن المصادر الشرقية أو المذكورة في المصادر المغربية، فإني أورد هنا ما عثرت عليه في الرحلة. وهكذا ففي الجزء الأول من الرحلة المطبوعة بفاس[15]: يقول الشيخ الناصري من غير أن ينسب شعر:

(1) وسرنا كأموات لففنا جسومنا ... بأكفاننا كلٌّ ذليل لمولاه
(2) لعل يرى ذل العباد وكسرهم ... فيرحمهم ربٌّ يرجون رحماه
(3) ينادونه: لبيك! لبيك! ذا العلا ... وسعديك كلّ الشرك عنك نفيناه
(4) ولو كنت يا هذا تشاهد حالَهم ... لأبكاك ذاك الحال في حال مرآه
(5) وجوههم غُبْرٌ وشعثٌ رؤوسهم ... فلا رأس إلا للإله كشفناه
(6) لتزداد روعاً من خضوعٍ لربنا ... وما كان من درع المعاصي خلعناه
(7) وذاك قليلٌ في كثير ذنوبنا ... فقد طال ما ربّ العباد عصيناه!
(8) إلى زمزمٍ زمت ركاب مطايانا ... ونحْو الصفا عِيس الوفود صففناه
(9) تؤم مقاماً للخليل معظما ... إليه استبقنا، والرّكاب حثثناه
(10) ونحن نلبي في صعودٍ ومهبط ... كذا حالُنا في كل مرْقًى رقيناه
(11) فكم نشَزٍ عالٍ قدْ علته وفودنا ... وتعلو لنا الأصوات حين علوناه
(12) نحج لبيتٍ حجه الرسل قبلنا ... لنشهد نفعاً في كتاب وُعدناه
(13) دعا إليه الله عند بنائه ... فقلنا له: لبيك داعٍ أجبناه
(14) أتيناك، لبّيْنَاك، جئناك، ربَّنا ... إليك هربنا والأنامَ تركناه
(15) ووجهك نبغي، أنت للقلب قبله ... إذا ما حججنا أنت بالحج رُمْناه
(16) فما البيت؟ ما الأركان؟ ما الحِجْر؟ ما الصفا؟ ... وما زمزم؟ أنت الذي قد قصدناه
(17) وأنت منانا، أنت غاية سؤلنا ... وأنت الذي دنيا وأخرى أردناه
(18) إليك شددنا الرحل نخترق الفَلاَ ... فكم فَدْفَدٍ في السّواد خرقناه!
(19) كذلك مازلنا نحاول سيرنا ... نهاراً وليلاً عيسنا ما أرحناها

(20) إلى أن بدا إحدى المعالم من مِنًى وهبّت نسيم للوصال نشقْناه!
(21) ونادى بنا الحادي البشارة والهنا فهذا الحِمى، هذا تراه غشيناه!!

يضاف إلى هذا العدد 21 بيتاً ما ورد أيضاً بالرحلة المطبوعة صفحة 190-191 من أبيات تصل إلى عدد 22 وقد أوردها الشيخ الناصري غير منسوبة هكذا: قال قائلهم:

(1) ومازال وفْدُ الله يطلب مكة إلى أن بدا البيت العتيق وركناه
(2) فضجّت وفود الله بالذكر والدعا وكبّرت الحجاج حين رأيناه

(3) وقد كادت الأرواح تزهق فرحةً لما نحن من عِظم السرور شهدناه
(4) تصافحه الأملاك مَن كان راكباً وتعتنق الماشي إذا تتلقّاه!
(5) وطفْنا به سبْعاً رمَلْنا ثلاثةً وأربعةً مشياً كما وُعدناه
(6) كذلك طاف الهاشمي محمد طواف قدوم، مثال ما طاف طفناه

(7) وسالت دموع من غمام جفوننا على ما مضى من إثم ذنبٍ كسبناه
(8) ونحن ضيوف الله جئنا لبيته نريد القِرَى نبغي من الله حسناه
(9) فنادى بنا: أهلاً ضيوفي، تباشروا وقرُّوا عيوناً فالحجيج أضفناه
(10) غداً تنظرون في جنان خلودكم وذاك قِراكم مع نعيم نخرناه
(11) فأي قرًى يعلو قِرانا لضيفنا؟ وأي ثوابٍ فوق ما قد أثبناه
(12) وأبدانُكم قد طهرت من ذنوبكم وما كان من ريْن القلوب غسلناه
(13) وكلّ مسيءٍ قد أقلنا عثارَه ولا وزر إلا عنكم قد وضعناه
(14) ولا نصَبٌ إلاّ وعندي جزاؤه وكلّ الذي أنفقتموه حسبناه!
(15) سأعطيكم أضعاف أضعاف ضعفه فطيبوا نفوساً، فضلْنا قد أفضناه
(16) رفعتُ لكم ما لم تر العين مثلَه ولا علمت نفسٌ بما قد رفعناه
(17) فيا مرحباً بالقادمين لبيتنا إليّ حججتُم لا لبيتٍ بنيناه

(18) عليَّ الجَزا مني المثوبةُ والرضى ثـوابـكـم يـوم الجـزا نـتـولاه
(19) وجاهي وإجلالي وعزِّي، ورفعتي وجودي! ومَن قد امَّنا ما رددناه
(20) فطيبوا سروراً وافرحوا، وتباشروا وتيهوا وهيموا، بابنا قد فتحناه!
(21) ولا ذنب إلا قد غفرناه عنكُم وما كان من عيبٍ عليكم سترناه
(22) فهذا الذي نِلْناه يوْم قدومنا وأول ضيق للدور شرحناه[16]

ويضاف إلى هذه القطعة المؤلفة من 22 بيتاً أيضاً في الرحلة المطبوعة ج 1، ص 193-194-195 وعددها 39 بيتاً وقد أودرها الشيخ الناصري وكذلك من غير نسبة لقائلها:

(1) فكم حامدٍ! كم ذاكرٍ! كم مسبحٍ! وكم مذنبٍ يشكو لمولاه بلواه
(2) وكم خاضعٍ، كم خاشعٍ متذللٍ وكم سائل مدت إلى الله كفاه
(3) وساوى عزيزٌ في الوقوف ذليلَنا فكم ثوب ذل في الوقوف لبسناه
(4) وربٌ دعانا ناظر لخضوعنا خبيرٌ عليمٌ بالذي قد أردناه
(5) ولما رأى تلك الدموع التي جرت وطول خضوع مع خشوع خضعناه
(6) تجلَّى علينا بالمثاب، وبالرضى وبَاهَى بنا الأملاك حين وقفناه
(7) وقال: انظروا شُعثاً وغبراً نَرَاهُم أغثْنا أجِرْنا يا إلهاً عبدناه
(8) وقد هجروا أموالهم وديارهم وأولادهم، والكلّ يرفع شكواه
(9) إليَّ، فإنِي ربهم ومليكهم لمن يشتكي المملوك، إلا لمولاه؟
(10) ألا فاشهدوا: إني غفرت ذنوبهم ألا فانسخوا ما كان عنهم كتبناه!
(11) فقد بُدلت تلك المساوئ محاسناً وذلك وعد من لدنا فعلناه
(12) فياصاحبي، مَن مثلنا في مقامنا ومَن ذا الذي قد نال ما نحن نلناه!
(13) على عرفاتٍ قد وقفنا بموقف به الذنب مغفورٌ وفيه محوناه
(14) وقد أقبل الباري علينا بوجهه وقال: أبشروا فالعفوُ فيكم نشرناه
(15) وعنكم سمحنا كل تابعةٍ جرَتْ عليكم، وأما حقنا قد وهبناه
(16) أقلناكم من كل ما قد جنيتم ومَن كان ذا عذر إلينا عذرناه!!

(17) فيا من أساء، يا من عصا لو رأيتنا وأوزارنا تُرمى، ويرحمنا الله!!
(18) وبدت بأن لو كنتَ حول رحالنا وترجو رحيماً كلنا قد رجوناه
(19) وقمنا إليه تائبين من الخطا وغفراننا من ربنا قد طلبناه
(20) أُمرنا بذاك الظنّ، والله حسبنا عليه، وهذا في الحديث نقلناه
(21) عليه اتكلنا واطمأنت قلوبُنا لما عنده من وسع عفو عرفناه
(22) فطوبى لمن ذاك المقام مقامُه وبشراه في يوم التغابن، بشراه
(23) نرى موقفاً فيه الخزائن فتحت ووالى علينا الله منها عطاياه
(24) وصالَح مهجوراً وقرّب مبعداً فذاك مقام الصلح فيه اقتمناه!
(25) ودارت علينا الكأس بالوصل والرضى سقينا شراباً مثله ما سقيناه
(26) فإن شئت تسقي ما سقينا على الحِمى فخَلِ الوَنَا، وادخل محلاً حللناه
(27) وفيه بسطْنا للرحيم اكفنا فقال: كفيتم عفونا قد بسطناه
(28) واعتقْنا كلاً، وأهدر ما مضى وقال لنا: كلّ العِتاب طويناه
(29) وإبليسُ مغمُوم لكثرة ما يرى من العتق محقُور ذليل خزيناه
(30) على رأسه يحثو التراب منادياً بأعوانه، ويلاه ذا اليوم ويلاه!
(31) وأظهر منه حسرةً وندامةً وكل بناء قد بناهُ هدمناه
(32) تركناه يبكي بعدما كان ضاحكاً فكمْ مذنبٍ من كفه قد سللناه
(33) وكم من مُنًى نلنا بيوم وقوفنا وكمْ من أسير للمعاصي فككناه
(34) وكم ذا رفعنا للإله مسائلاً ولا أحداً ممن نحب نسيناه
(35) وخُصِّصت الآباء والأهل بالدعاء وكم صاحبٍ نودي به، ودعوناه
(36) كذا فعل الحجاج، هاتك عادة وما فعل الحجاج نحنُ تبعناه
(37) فظل حجيج الله لليل واقفاً فقيل: انفروا، فالكلّ منكم قبلناه[17]
(38) أفيضوا وأنتم حامدون إلهكم إلى مَشْعرٍ جاء الكتاب بذكراه
(39) وسيروا إليه واذكروا الله عنده نكرنا كما ربّ العباد هدانا!

وقد أورد الشيخ الناصري وهو في أعقاب طواف الإفاضة عشرين بيتاً من الذهبية من غير أن ينسبها مكتفياً بهذه العبارة كما قيل:

(1) وُردَت إلى البيت وفودنا ... تحنُّ له كالطير حنَّ لمأواه
(2) وطفنا طوافاً للإفاضة حوله ... ولذنا به بعد الجمار وزرناه
(3) ومن بعد ما زرنا دخلناه دخلةً! ... كأنا دخلنا الخالدين دخلناه
(4) ونلنا أمان الله عند دخوله ... كما أخبر القرآن فيما قرأناه
(5) فيا منزلاً قد كان أبْركَ منزلٍ ... نزلناه في الدنيا، وبيت وطئناه
(6) ترى حجة أخرى إليه ودخلة ... وذاك على ربّ الورى نتمنّاه
(7) وإخواننا ما كان أحلى دخولنا ... إليه، وبتنا في حماه، لبثناه
(8) وإخواننا قد أوحشتمونا هنا لكم ... فياليتكم معنا أوان حَففناه
(9) نطوف به والله يحصي طوافنا ... ليُسقط عنا ما نسينا وأحصاه
(10) وبالحَجَر الميمون لذنا فإنه ... لرّب السما في الأرض للخلق: يمناه
(11) نقبله من حبنا لإلهنا ... فكم لثمةٍ طول الطواف لثمناه!
(12) على لثمةٍ للشُّعث والغُبر رحمة ... فكم أشعثٍ! كم أغْبَرٍ قد رحمناه
(13) وذاك لنا يومَ القيامة شاهدٌ ... وفيه لنا عَقدٌ وعَهدٌ عهدناه
(14) ونستلم الركن اليماني طاعةً ... ونستغفر المولى إذا ما سَلَمناه
(15) وملتزَم فيه التزمنا لربنا ... عهوداً، وعفو إليه فيه لزمناه
(16) وكم موقفٍ فيه يُجاب لنا الدعا ... دعونا به، والفضل فيه نويناه
(17) ولما قضينا للإله مناسكاً ... ذكرناه، والمطلوبَ فيه سألناه!
(18) فمن طالب حظاً لدنياه مَا لَهُ ... خلاقاً لأخْراه إذ الله لاقاه
(19) ومن طالب حُسناً بدنياه ناوياً ... وحُسناً بأخراه، وذاك يُوفّاه
(20) وآخر لا يبغي من الله حاجةً ... سوى نظرة في وجهه يوم يلقاه[18]

وحيث إننا قرأنا عند التقي الفاسي هذا البيت من (الذهبية):

ومن بعد ما طفنا طواف وداعنا ... رحلْنا إلى قبر الحبيب ومغناه[19]

فلنتتبع قول ابن رشيد في المدينة المنورة، حيث نجده يقول الشعر مرتين أولاهما عندما زار الروضة عند الوصول، والثانية عندما أتى ليودع الروضة:

وهكذا وجدناه يقول في البداية: (الرحلة الناصرية، ج 11، ص 9)

(1) وصلنا إليه واتصلنا بقُربه ... فلله ما أحلى وصولاً وصلناه
(2) وقمن وسلمنا عليه وإنه ... ليسمعنا من غير شكٍّ شككناه
(3) وردٌ علينا بالسلام سلامنا ... وقد زادنا فوق الذي نحن زدناه
(4) كذا كان خُلق المصطفى وصفاتُه ... بذلك في الكتب الصِّحاح وصفناه
(5) ومن كان وصَّى بالسلام لأحمد ... فبُشراه، بلَّغنا السلام ونبناه
(6) وثُمَّ دعونا للأحبة كلِّهم ... وكم من حبيبٍ بالدعا خصصناه
(7) وملنا لتسليم الإمامين بعده ... فإنهما حقاً هناك ضجيعاه!

وكان شعره عندما وَرَد للوداع هكذا: (الرحلة النسخة المطبوعة، ج 11، ص 102)

(1) وقفنا تجاه المصطفى لوداعه ... فلا دمعَ إلا للوداع صببناه
(2) ولا صبر، كيف الصبر عند فراقه؟ ... وهيهات حُسن الصبر عنه صرفناه
(3) أيصبر ذو عقل لفرقة أحمد؟ ... فلا والذي من قاب قوسين أدناه
(4) فواحسرتاه من وداع محمد ... وآواه من هذا التفرّق، آواه!!
(5) فياوقف توديعِ له، ما أمْره! ... ووقت اللقاء، والله ما كان أحلاه!!
(6) أمولاي! ما لي اليوم جرم جنيته؟ ... فأخرُج من دار الحبيب ومغناه؟
(7) ووالله ما اخترت الفراق، وإنما ... قضاءٌ جرى، والله يقضي قضاياه
(8) سأبكي عليه قدْرَ جهدي فناظري ... من الشوق لا يرقى من الدمع جفناه
(9) عسى الله يدنيني لأحمد ثانياً ... فياحبذا قرب الحبيب ومَدْناه؟
(10) فياربنا ارزقنا لمغناه عوداً ... فإن زماناً لا نراه كرهناه!!
(11) رحلنا وخلَّفنا لديه قلوبنا ... وكم جسدٍ من غير قلب قلبناه!
(12) ولما تركنا ربْعه من ورائنا ... فلا نظر إلا إليه رددناه
(13) لنغنَم منه نظرةً بعد نظرة ... فلما أغبناه، السرور أغبناه!!
(14) فلا عيش يهنا بَعْدَ فَقْدِ مُحمَّداً ... إلا فقدُ محبُوبي وعيشي أهنَّاه
(15) دعوني أمت شوقاً إليه وحسرة ... وخطُّو على قبري: إنِّي أهواه!!

والآن لنعد إلى إطلالة على «الذهبية» أو بالحري لنبق مع ابن رشيد في رحلته إلى تلك الديار عام 661-1205هـ، عن طريق البحر أحياناً والبر أحياناً على ما قد نفهمه من البيت رقم (22) من تعداد التقي الفاسي.

وقد ظهر من ابن رشيد في قصيدته أنه يحذو حذو الشعراء الأوائل من افتتاح قصائدهم بما يلفت النظر إلى الحبيب أو الديار أو الحِمى، ومن هنا نراه يتحدث عن أيام المحصّب[20] في منى ونحن نعلم عن القولة المشهورة لأبي الطيب المتنبي: (إذا قيل شعرٌ فالنسيب المقدم..) فابن رشيد يجري في صدر قصيدته على نحو ما يكون من سائر الشعراء.

لقد أطال في هذا المعنى متخيلاً أن المحبوب جدير بكل ذلك التذلل وتلك الأتعاب والمشاق مهما عظمت، فالكل يهون أمام الوصول إلى المحبوب الذي يشعر المحب أمامه بأنه ضعيف لا يقدر على شيء مهما كانت قوته وبلغت قدرته وعظم سلطانه.

ونحن الموالي في الأراضي جميعِها   وفي حيِّ ليلي من أقلِّ عبيدها!!

أهوال الطريق بما يصحبها من جوع ونوع، وتعب ونصب. وبعد كل هذا يصل إلى مكة... وهنا نجده يقدم صورة دقيقة للجماهير الحاشدة التي تجد نفسها لأول مرة في المسجد الحرام أمام البيت العتيق: البكاء والدموع والدهشة، والعي عن الكلام[21]...

وتكون البداية بطواف القدوم وهنا يأخذ ابن رشيد وقته في هذه العبادة التي لها أكثر من دلالة... يغرق في الطواف مستعيناً بهذا المشهد الفريد، ثم يتحدث عن اتجاهه نحو منى وعرفات والمبيت بالمحصّب.. وهنا يردد ما ورد في المأثور حول يوم عرفات، مضمِّناً شعره ما تناقلته المصادر عن أهمية هذا المكان، وهذا الزمان بحيث تشعر وكأنَّ ابن رشيد يكتب مذكراته شعراً عن تحركاته في المنطقة المحرمة على غير المسلم...

وبعد هذا يتحدث عن المصطلح المعروف بالنَّفْر... يعني الانطلاق من عرفات إلى المشعر الحرام: المزدلفة... حيث جمع بين العشائين وتفرَّغ لالتقاط الجمرات قبل الالتحاق بمنى حيث نجده يعبر عن فرحته الكبرى مفتخراً على الآخرين بقضاء العيد هنا.!! ثم يقصد العقبات الثلاث لرمي الجمرات... ثم يعود إلى المسجد الحرام بمكة مشبهاً الحجاج بأنهم كالطيور التي تحنّ لمأواها الأول. هنا يقوم بطواف الإفاضة.

ويسجل ابن رشيد هنا لقطة هامة في حجته قلما تتحقق لحاج من الحجاج... ويتعلق الأمر بالدخول إلى البيت الحرام، إلى داخل الكعبة... وقد سجّل هذه اللقطة في أبيات لا تخلو من إشارة إلى الآية الكريمة ﴿**ومَن دَخَلَه كان آمناً**﴾.

ويتعلق ابن رشيد بالملتزم، ويقف عند الركن اليماني... ويصلي عند مقام إبراهيم... ويشرب من ماء زمزم الذي ورد فيه الحديث المتداول بين الناس... ويختم المسعى بين الصفا والمروة... على نحو ما اعتدنا قراءته عند الحُجاج والعُمَّار...

وبعد هذا يحكي عن حالات الرحيل وآثاره ويذكر طواف الوداع...

ولم يبق أمامه من مخطط إلا أن يقوم بزيارة المدينة المنورة حيث قرأنا عن القطعتين من الشعر اللتين أوردهما من غير سند لهما على ما أسلفنا.

ومرة أخرى نذكر أننا لا ندري كيف حصل عندما انقطعت الأخبار عند المغاربة عندما لم يذكروا ولو كلمة واحدة عن «الذهبية» التي جادت بها قريحة أستاذهم في مكة المكرمة وفي ضواحيها...

ولا ندري أيضاً كيف أن بعض الرحالة المغاربة إلى الديار المشرقية، وأقصد بهم الحجاج، ظلوا أو بعضهم على الأقل، ينقلون من هذه القصيدة

في مذكراتهم دونما أن ينسبوها إلى قائلها ابن رشيد باستثناء المقَّري الحفيد وابن الطيب الشركي على ما أسلفنا...

والمهم بالنسبة إلينا، نحن الذين نؤرخ لأدب الرحلات وما دوّنه الحجاج والمعتمرين، أننا اكتسبنا رحلة جديدة لشخصية مغربية لفَّها النسيان رغم مكانتها العلمية والأدبية...

وهكذا أضفنا إلى ما عرف في التاريخ الوسيط حول الخطاب المتعلق ببث الأشواق لحج بيت الله الحرام وزيارة قبر النبي عليه السلام، أضفنا هذه القصيدة، على نحو ما قرأناه للمقرِّي من قصائد في مدح خير البرية، وما قرأنا عن أبي سالم العياشي، ومحمد بن الطيب العلمي صاحب (القصائد العشرة في الشوق للبقاع المطهرة)، أضفنا إلى كل ذلك: «الذهبية» التي فلتت – حسب علمي – لجميع المهتمين بهذه الأدبيات المتصلة بتعلق المغاربة بالحرمين الشريفين[22].

ويبدو لي أن الفضل في التنبيه إليها والتدليل عليها يرجع، أول الأمر، إلى مغربي حج عام 820هـ – يناير 1418م واطلع على كتاب (شفاء الغرام) للتقي الفاسي وقرَّظه ونوه بصاحبه أيما تنويه على ما نقرأ في العقد الثمين... ويتعلق الأمر بالشيخ أبي القاسم العبدوسي المتوفى عام 837-1434هـ[23]...

أعتقد أن العبدوسي توفَّر على نسخة كاملة من القصيدة الذهبية وهذا لا يمنع أن تكون «الواسطة» أيضاً في حمل أصداء القصيدة الذهبية هو المقرّيي الحفيد الذي افترض كذلك أنه بمناسبة حجته عام 1028-1619هـ وقف أيضاً على مخطوط شفاء الغرام التي تضمنت هائية ابن رشيد...

وقد دللتني على ذلك إشارتان اثنتان:

الإشارة الأولى تمثل المقري بأبيات مفصلية هامة من القصيدة الهائية.

الإشارة الثانية أنه ذكر في النفح إلى جانب وِتْريات ابن رشيد ما سماه «المذهبة» يقصد «الذهبية» التي لم نر من ردد لها ذكراً بين المؤلفين المغاربة.

وبعد المقري تمهَّد الأمر للشيخ أبي العباس أحمد بن ناصر الذي كان له الفضل في إبرازها بطريقة لافتة للنظر جعلتنا نتتبع آثارها إلى أن قدمناها لزملائنا... الذين كنت أجد في تشجيعهم ومساعدتهم ما حملني على جمع القصيدة مغتنماً هذه الفرصة لأدعو وبإلحاح إلى دراستها فإنها ماتزال في أمس الحاجة إلينا ولاسيما وصاحبها عَلَم من أعلام المغرب والمشرق: ابن رشيد البغدادي المراكشي..

إن مثل هذه الشخصيات، تمثل جسوراً قوية ربطت بين المغرب والمشرق على نحو ما هو الحال بالنسبة لعدد من الرجال الذين التحقوا بالمشرق، واندمجوا مع إخوتهم هناك، فيهم من احتفظ بكنيته واسم أسرته، ومنهم من اكتسب أسماء أخرى وانتسب إلى أسر أخرى... ويكفي أن نذكر كمثل تلك الطوائف، هاته الحشود من الأسر المغربية المتناثرة في مختلف الديار المشرقية، فيهم من أصبح ذا مركز مسؤول أو متنفذ على ما تتحدث به كتب التراجم، ضمن لائحة العلماء والأئمة والقادة الذين كان لهم دور أي دور في صنع تاريخ المناطق والأقاليم التي وصلوها أو قطنوا بها ممن نقف على أسمائهم وتآليفهم وأعمالهم هنا وهناك، ويكفي أن نضرب المثل اليوم باستحضار هذا البغدادي الأندلسي، المراكشي الحجازي التونسي: ابن رشيد الذي ابتدأ الحديث عنه بالمغرب وانتهى بالمشرق!

الهوامش

1) القصد إلى احتلال مدينة طرابلس من قبل الجنْويين وافتداء السلطان أبي عنان لها وإعادتها لأهلها... الرحلة الناصرية ج 1 ص 64-65.. طبعة حجرية بفارس 1320-1902هـ – د. التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج 7، ص 34 وما بعدها رقم الإيداع القانوني 1986/25.

2) كان في آخر ما قرأته عن هذه الرحلة ما كتبه الأستاذ الدكتور أحمد عمالِك في رسالته بعنوان: الزاوية الناصرية ودورها الاجتماعي والسياسي، وهي أطروحة قدمها، مستحقاً، لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ بكلية الآداب جامعة محمد الخامس 1422-2001هـ.

3) رحلة ابن بطوطة: تقديم وتحقيق عبدالهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة التراث: رقم الإيداع القانوني 1997/321.

4) د. هلال ناجي: هوامش على رحلة ابن بطوطة، مجلة «العرب» لصاحبها حمد الجاسر، شوال 1420هـ يناير 2000م، د. نجاة المريني: ما أخل به الهامش عند التعليق، العلم الثقافي، 7 ديسمبر – 30 ديسمبر 2001م.

5) المقري: نفح الطيب، طبعة بيروت، تحقيق إحسان عباس، ج 5، ص 242.

6) ابن المراكشي: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، القسم الأول، تحقيق د محمد بنشريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية 1984، ص 174. عبدالله كنون: ترجمة الواعظ البغدادي، مجلة البحث العلمي، العدد 7 – 1386هـ – 1966م. عبدالهادي التازي: حجة ابن رشيد من خلال قصيدته الذهبية، بحث قدم لمجمع اللغة العربية في دورته 2006م.

7) د. التازي: رحلة الرحلات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي 1426هـ – 2005م، مكة المكرمة، رقم الإيداع 1425/3830.

8) على ذكر هذه الهائية أنبه لما ورد منسوباً لمحمد بن عبدالسلام الناصري: في الإعلام 6، 195:

لله في الخلق ما اختارتْ مشيئته ... ما الخيرُ إلا الذي اختاره الله

9) طبعة ثانية 1999 – الناشر مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة بمكة – باب العمرة ج 2، 487-581، وإني لأشكر بهذه المناسبة الدكتور حسين محمد بافقيه رئيس تحرير مجلة الحج والعمرة سابقاً الذي أتحفني بالشفاء والعقد الثمين وكذا منافح الكرم...

10) أوقفني سعادة الزميل الدكتور عدنان محمد الفايز الحارثي عميد شؤون المكتبات بجامعة أم القرى، وأستاذ الحضارة الإسلامية على مخطوطتين اثنتين كشفتا لي عن حقيقة أمر «الذهبية»، ونحن نغتنم أيضاً هذه الفرصة لنجدد الشكر لطاقم المكتبة وخاصة السيد العميد

وكذا الأستاذ فريد علي يحيى الغامدي على سرعة الاستجابة ولاسيما في ظروف كنت فيها بحاجة إلى النجدة السريعة!

11) ترجم التقي الفاسي في كتابه العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى 1419هـ - 1998م ج 11 ص 173)، أقول: ترجم لهذا الرجل فذكر أنه محمد بن داود بن ناصر السندسي الدمشقي. يلقب ناصر الدين، ويعرف بالصالحي الشافعي الصوفي، نزيل مكة قال: وكان الصالحي رجلاً صالحاً، جاور مكة مدة، وكان يسكن برباط ربيع مكة، وبها توفى ليلة الأربعاء الثاني من شهر ربيع الأول سنة سبع وستين وسبعمائة ودفن بالمعلاة، قال الفاسي: ومن حجر قبره نقلت وفاته...

12) ترجم لها التقي الفاسي في الجزء السادس من العقد الثمين فذكر أنها فاطمة بنت أحمد قاسم بن عبدالرحمن بن أبي بكر الحرازي مسندة مكة، أم الحسن، ويقال لها أم نجم الدين مفتي مكة، شهاب الدين، ولدت بعد سنة عشر وسبعمائة، أجاز لها الفخر التوزري... حدثت وسمع عنها الأعيان من شيوخ التقي الفاسي وغيرهم. وسمع الفاسي عليها الثقفيات العشرة بالمدينة المنورة (ج 11 من العقد، ص 44) لما كان مجاوراً بالمدينة، وبها توفيت أوائل شوال سنة ثلاث وثمانين وسبعمائة.

13) ترجم له التقي الفاسي في الجزء الخامس من العقد الثمين فذكر أنه عثمان بن محمد بن عثمان بن أبي بكر بن محمد بن داود، الشيخ فخر الدين التوزري المالكي نزيل مكة، ويكنى أبا عمر، أصله من بلاد الفيوم وقدم مصر فتعلم بها على كثير من الأعلام المشايخ ودرس معظم كتب الحديث الشريف، وذكر البرزالي أن شيوخه يزيدون على الألف.

وقد قدم الحجاز سنة سبع وخمس وستمائة، ولم يزل يتردد إلى الحجاز إلى أن قدمه سنة تسعين واستمر مقيماً بمكة إلى أن درج بالوفاة إلى رحمة الله يوم الأحد حادي عشر من ربيع الآخر سنة ثلاث عشرة وسبعمائة وصلى عليه في مقام إبراهيم ودفن بالمعلاة.. وهذا السيد الجليل عثمان هو الذي سمع بمكة بعد أن قدم الحجاز عام 657 على ما قلنا - سمع القصيدة النفيسة «الذهبية» من ابن رشيد.

14) أجمعت المصادر المغربية على ذكر الاسم هكذا، محمد بن أبي بكر... ومن هنا نتساءل عن اتفاق المخطوطتين المشرقيتين على ذكر هذا الاسم هكذا: أبو بكر محمد، ونحن نرجع أن سهواً وقع في المشرق عند الناسخ الذي كتب أبا بكر محمد عوض محمد بن أبي بكر... ونذكر ختاماً أن ابن رشيد خلف له بالمغرب أحمد الذي أدركه اجله سنة 679 وهو يمارس تدريس الفقه، انظر وفيات الونشريسي...

15) تم طبع الرحلة أيام السلطان المولى عبدالعزيز بالمطبعة الفاسية يوم 23 ربيع الثاني عام 1320هـ - 30 يوليه 1902 وقد كان شيخنا الأستاذ الباشا الحاج محمد الصبيحي يُعلق في بعض فقرات الرحلة مما جعل النسخة مفيدة.

نرى من واجبنا أن نشكر الأستاذ أحمد الصبيحي حفيد شيخنا صاحب المكتبة الصبيحية المنسوبة إليه بمدينة سلا، على المساعدة الثمينة. انظر ج 11، ص 181-182 عند حديثه عن رابغ حيث يتهيأ المغاربة للإحرام.

16) يلاحظ أن الأبيات رقم 4 و10 إلى 19 لم يخترها التقي الفاسي.

17) على ما أسلفنا فإن بعض الأبيات مما أثبته الشيخ الناصري رأى التقي الفاسي أنها مما يختصر.

18) على العادة هناك أبيات اختارها التقي الفاسي وهناك أخرى حظيت باختيار الناصري.

19) يلاحظ أن التقي الفاسي لم يأت في كتابه العقد الثمين بما قاله ابن رشيد من شعر أمام الروضة.

20) المحصَّب: موقع جغرافي بين مكة ومنى، وهو إلى منى أقرب على ما يؤكده صاحب معجم البلدان، وقد ورد ذكره في شعر عمر بن أبي ربيعة:

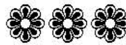
نظرتُ إليها بالمحصَّب من منى ولي نظر لولا التحرُّج عارم!!

كان المبيت بالمحصب مطلوباً بالنسبة للحجاج، ومن هنا جاءت فتواهم بجواز ترك التحصيب أي المبيت بالمحصب لغير مقتدًى به... ومن المعلوم أن هناك نوازل يجوز فيها للعالم فيما بينه وبين ربه أن يتصرف حسب اجتهاده، ولكن عليه أن لا يتصرف أمام العامة بما هو غير معهود لديهم حتى لا يشوش على سلوكهم المعتاد لديهم، وهي سياسة في باب الفقه واسعة، وليقس ما لم يقل...

21) انظر (معجم الموضوعات المطروحة في التأليف الإسلامي) وبيان ما كتب عنها، عبدالله بن محمد الحبشي، إصدار المجمع الثقافي – أبو ظبي 1418هـ – 1997م، انظر مادة الحج – الحجر الأسود – حِجر إسماعيل – الحجون، عرفات – زمزم – سقاية العباس – الطواف – الكعبة، مكة، د. عبدالهادي التازي: عائد من أول بيت وضع للناس، جريدة (العلم) السنة 55 – العدد 18498، 12 شوال 1421هـ – 7 يناير 2001م.

22) محمد المنوني: ركب الحاج المغربي – طبعة تطوان.

23) التقي الفاسي: العقد الثمين ج 5811 – 67م، التازي: تاريخ جامعة القرويين 302:11.



مراحل تطور اللغة

معتصم زكي السنوي(*)

علم اللغة أو الفلسفة اللغوية، علم حديث نوعاً. ظهر في مطلع القرن التاسع عشر، وكان مظهره في صورة نحو تاريخي مقارن. ووضحت في القرن العشرين خصائص جوهرية للغات الرئيسة التي كانت تستخدمها الحضارات القديمة في العالم القديم وتحدد ما بينها من صلة وقرابة. وبالرغم من ذلك فقد ظل علم الغة علي حاله فترة طويلة. وحوالي سنة 1870م تأثر علم اللغة بنظريات «داروين»[1] والعلوم الطبيعية، وأدخل علماء اللغة – نذكر منهم «شليشر» على علم اللغة، مناهج جديدة قائمة على أن طبيعة التغيرات اللغوية هي نفس طبيعة التغيرات المشاهدة في العالم الطبيعي بل ذهب بعض العلماء إلى أن اللغات تتغير بفعل قوانين عمياء. وأخذ العلماء في الكشف عن القوانين التي تخضع لها لغة الإنسان في تطورها وارتقائها من حيث أصواتها، وقواعد تصريفها، وما إلى ذلك... وكان لزاماً أن يصل العلماء في تتبعهم لأصول اللغات ومراحل ارتقائها إلى تعبير الإنسان الأول ومنشئها، والأسس التي قام عليها التخاطب بالأصوات ذات الدلالات

(*) كاتب عراقي.

الوضيعة، وذهبوا إلى أن الظواهر اللغوية لا تسير وفقاً لإرادة الأفراد أو المجتمعات أو تبعاً للأهواء والمصادفات وإنما تسير وفقاً لنواميس لا تقل في ثباتها وصرامتها واطرادها وعدم قابليتها للتخلف عن النواميس الخاضعة لها ظواهرالفلك والطبيعة. فقد يكون في استطاعة الفرد أو في استطاعة الجماعة اخترا ع لفظ أو تركيب، ولكن بمجرد أن يلقى بهذا اللفظ أو بذاك التركيب إلى التداول اللغوي وتتناوله الألسنة يفلت من إرادة مخترعه ويخضع في سيره وتطوره وحياته لقوانين ثابتة لا يستطيع الفرد ولا الجماعة إلى تعويقها أو تغييرها سبيلاً. وتنتج عن المناهج الجديدة التفريق الواضح بين فقه اللغة – أي دارسة الوثائق المكتوبة ولغتها – وبين علم اللغة الذي يبحث في دارسة اللغة من حيث هي لغة، مكتوبة أو غير مكتوبة. هذه هي النتيجة التي وصل إليها العلماء في أواخر القرن التاسع عشر، والتي دفعت علماء العرب المتخصصين باللغة إلى أبناءالعربية مطبقاً عليها العربية[2]... وفي أوائل القرن العشرين ظهرت بشائر ما ذهب إليه علماء اللغة من المعاصرين من أن اللغة بناء. واستطاع «موريس جرامون» و«أنطوان مييه» و«جوزيف فتدريس» أن يثبتوا التغيرات الصوتية وغيرها من التغيرات اللغوية لا يمكن القول بأنها مماثلة للتغيرات التي تحدث في العالم الطبيعي، كما ذهب إليه علماء اللغة خلال القرن التاسع عشر، ولكنها تدل على تفاعل بين الدوافع النفسية الفسيولوجية وبين نظام اللغة الذي يطرأ عليه التغيرات. والتغيرات تحدث في الأفراد في اللاشعوري وعلى هامش الشعور. وقد أرجع «فان جينيكن» هذه الحقائق معتمداً على نتائج بحث «بيير جانيه» في التلقائية النفسية ووضح «مييه» الصفة الاجتماعية للنظام اللغوي، وبين أنها تطابق تعريف «دوركيم» للظاهرة الاجتماعية. فعملية التغير تحدث في الفرد، ثم تعمم في الجماعة «أما علة التغير، فتقع خارج الفرد وتنتمي إلى المحيط الاجتماعي. وتوصل «جول جييرون» إلى منهج جديد في علم الجغرافية اللغوية، وبين بكل وضوح أن التصور «الدارويني» للغات واللهجات على أنها

كائنات يمكن حصر عددها. وأنها تتطور تطور النبات والحيوان، تصور لا أساس له اطلاقاً، فالتطور اللغوي أشد تعقداً من هذا وذلك بسبب التفاعل الدائم بين الاتجاهات الخارجية والداخلية[3] وأدت الآراء الجديدة إلى الاعتقاد بأن الحقيقة الهامة عن اللغة هي أنها تكون نظاماً في عناصره المختلفة يعتمد بعضها على بعض، وبأن هذا النظام لازم لفهم كل من التغير اللغوي، واللغة في ذاتها، والدور الذي تقوم به اللغة في المجتمع. والواقع أن ما يبدو لعقل المتكلم العادي ليس إلا النظام اللغوي، أما فكرة التغيراللغوي فأمر لا يطرأ له على بال وأظهر «فرديناند دو سوسور» أهمية الفصل بين هاتين النظريتين «بين اللغة من حيث هي نظام مستقر، وبين اللغة من حيث هي تغير لغوي، ثم وضع المناهج الخاصة في دراسة كل من النظريتين، ونبه على ضرورة الفصل بين اللغة باعتبارها لغة وبين الكلام، أي بين النظام اللغوي الذي تشترك فيه جماعة من الجماعات وبين الاستعمال الفعلي الذي يقوم به المتكلم باللغة لهذاالنظام. وذهب إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية وقال: إن اللغة نظام من العلامات التي تتكون من مسموع ومن تصور يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً. وتتصف هذه العلاقة بأنها تحكمية، أي لا باعث طبيعي عليها، ولكنها تكتسب قيمتها عن طريق التقابل. وهو لا ينظر إلى اللغة على أنها جوهر بل على اعتبار صورة وأدت مناهج العلم الطبيعي إلى دراسة نطق الكلام دراسة دقيقة.. لا عن طريق الأذن فحسب، ولكن باستخدام آلات خاصة، وبذلك نشأ علم الأصوات التجريبي[4]. وحاول كثير من العلماء عن هذا الطريق أن يصفوا ويحللوا أكبر عدد ممكن من درجات النطق على اختلافها ودقتها، تلك التي يجدونها في اللغات واللهجات. وذلك دون اعتبار لوظيفتها. وكان (دو سوسور) قد أوضح قبلاً أن أية لغة لا تحتوي إلا على عدد محدود من نماذج الأصوات أو الوحدات الصوتية. وتوصل (تروبتسكوي) بعده الى تعريف دقيق للوحدة الصوتية على أنها أصغر وحدة للصوت تتخذ للتمييز بين المعاني، وحاول أن يحدد طبيعة النظم المختلفة

للوحدات الصوتية والعلاقات المتبادلة بينها، وأهمية صفاتها لفهم التغير اللغوي[5]، وبذلك ميز بين علم الأصوات اللغوية، أي علم الوحدات الصوتية وبين نطق الكلام. وكون «هيلمسلف» نظرية دلالية في اللغة على أساس أن اللغة صورة أكثر من كونها مادة. وهو يرمي إلى تعريف اللغة بما يقتضى فيه التناقض، ويكون بسيطاً وشاملاً. ويرى للوصول إلى غايته أن يستخدم منهجاً يستطيع به تحليل أي نص أو كلمات متتابعة ملفوظة طبقاً لهذه المبادئ، على أن تكون نتيجة التحليل تكوين النظام الكامن وراء النص، ووراء أي نص في اللغة المدروسة. ويهدف «هيلمسلف» بهذه العملية الاستدلالية إلى أن يجد منهجاً يمكن تطبيقه على اللغة عموماً. ووضع النقط الرئيسة للتحليل يحدد بها العلاقات القائمة بين العناصر، ومدى اعتماد بعضها على بعض. وذلك بتقسيم النص إلى مجموعات يأخذ في تضييق دائرتها حتى يصل إلى الوحدات الصغرى فيها. واللغة عنده مجموعة من العلاقات لا تهم الإبانة عنها.. فالقيم اللغوية لا تتأثر بالإبانة عن اللغة في الكلام أو الكتابة أو في الإشارات أو في إشارات الصم والبكم، وإنما هي مسألة حسابية. ولقي «هيلمسلف» معارضة من اللغويين المعنيين بالتغير التاريخي، ومن علماء الأصوات اللغوية. ومن أصحاب نظرية البناء، فعلماء الأصوات اللغويين وأصحاب النظرية القائلة بأن اللغة بناء خالفوه فيما ذهب إليه بأن الجوهر لا أهمية له في اللغة. وعلى المبادئ الرئيسة التي تقوم عليها نظريات علماء الأصوات اللغوية وجماعة «هيلمسلف» تقوم أبحاث كثير من علماء اللغة في العصر الحاضر.. وقامت مدرسة اللغويين الأمريكية وفي مقدمتها «بلومفيلد» و«إدوارد سابير» وقد ميز «بلومفيلد» بين دراسة اللغة من الناحية التاريخية وبين دراستها من حيث هي مستقرة، وكون نظرية بنائية في اللغة قائمة على معرفة واسعة بالحقائق اللغوية. و«بلومفيلد» من أصحاب نظرية السلوك الذين ينكرون كل عملية ذهنية ويذهبون إلى أنه لا يمكن ملاحظة شيء من هذا القبيل ملاحظة موضوعية، ويتجاهلون نتائج البحوث النفسية والطبية

الهامة التي ثبتت أمام الاختيار. وهم يتخلصون من المعنى على قدر الإمكان. وهو يرى أن معنى أية صورة من الصور اللغوية هو الحالة التي ينطق بها المتكلم بهذه الصورة. والأثر الذي يحدثه في السامع[6]. وهكذا بدأ «بلومفيلد» من الصورة اللغوية لا من معاني الصور، وكون على أساس مقاييس صورية خالصة، نظاماً كاملاً من الوحدات الصوتية ومن تحولاتها، ومن الصلات العامة والصور النحوية والصرف وأنواع الجمل. وتتبين فائدة هذا المنهج عند دراسته لغة تختلف عن لغة الباحث، وفي دراسة البناء اللغوي. ولكنه لا يصلح حين يطبق على التطور التاريخي، فالتغير اللغوي يبدأ في فرد، أو في طائفة قليلة العدد، ثم يعمم في الجماعة. وهذه التغيرات تتضمن عملية نفسية فسيولوجية هي عادة ذات طبيعة بسيطة. وأن هذه العملية هي التي تقدم الأساس اللازم لتصنيف التغيرات في الوحدات الصوتية. أما التصنيف الذي يقوم على أساس مقاييس خارجية تماماً، فلا يعدو أن يكون تسجيلاً أجوف للحقائق. وهو لا ينطوي على أي تفسير.

أما «إدوارد سابير»[7] فلم يكن سلوكياً، بل دل على أن الباحث اللغوي يجب أن يعول في بحثه على ما يسمى بالوعي اللغوي، وبين أن بعض العناصر الهامة للنموذج الاجتماعي للسلوك عناصر لاشعورية، وأن الذي يظهر لعقل المتكلم العادي بشكل لاشعوري متفاوت من حيث الدرجة، هو الوحدات الصوتية والنظام الذي تكون أكثر من الاختلافات في نطق الوحدات الصوتية، أي الاختلافات التي ليس لها أهمية وظيفية. واقترح «سابير» تصنيفاً بنائياً عاماً ممتازاً للنظم اللغوية والتي يمكن النظر إليها من حيث درجة تركيب الكلمات ودرجة استكمالها لهيئتها، ومن حيث الارتباط الآلي الذي تتحدد فيه عناصر الكلمات. ثم أكد «سابير» الصفة الاجتماعية للغة دون أن يهون من أهمية العامل الفردي الذي أورد عليه تعليقات قيمة... فعنده أن اللغة هي في الأرجح أعظم قوة من القوى التي تجعل من الفرد كائناً

اجتماعياً لا يمكنه بدون اللغة الاتصال الاجتماعي الدال، فضلاً عن أن وجود لغة مشتركة هو رمز قوي للتضامن الاجتماعي بين من يستخدمون اللغة، ولا تقتصر الدلالة النفسية لهذه الحقيقة على ربط لغات خاصة بقوميات، أو بهيئات سياسية أو بجماعات محلية أصغر، بل تتعدى ذلك، وظل «سابير» متشككاً في مدى اعتماد النموذج الاجتماعي على اللغة واعتماد اللغة على النموذج الاجتماعي يقول «إدوارد سابير»: «يأتي يوم تبدو فيه محاولة التمكن من حضارة بدائية دون الاستعانة بلغة بيئتها محاولة غير جدية، مثل جهود المؤرخ العاجز عن أن يفهم الوثائق الأصلية للمدنية التي يصفها» والواقع أن الشعور يزداد يوماً بعد يوم عند دارس المدنية بأهمية اللغة لفهم الحضارة حق الفهم. والنظام اللغوي تعبير عن طريقة جماعة من الجماعات في إدراك نفسها وما يحيط بها، وإن لم يكن هذا التعبير كاملاً. ومن العسير أن نفهم مدنية من المدنيات كل الفهم ما لم نعرف وسيلتها اللغوية في التعبير. ولا يمكن دراسة الإنسان ما لم ندرس كيفية تعبيره ولو تم التعاون بين العلماء للنهوض بعلم اللغة الذي يعتبر من أضبط الدراسات الإنسانية. لوصلوا إلى نتائج هامة في جميع ميادين الفكر الإنساني[8]. نقول ذلك لأنه بالرغم من الجهود التي يقوم بها علماء اللغة في العالم، فعلم اللغة لايزال في أوله ومسائله لاتزال تشغل الأذهان.

الهوامش

1) شارلس دارون: عالم إنكليزي اشتهر بنظريته في علم الأحياء المعروفة بنظرية «التطور» وقد أودعها كتابه «أصل الأنواع» الذي أصدره في عام 1859م. وقد أتبعه بكتاب «أصل الإنسان» وفيه يدعم هذه النظرية – ولد بمدينة (شروزبري عام 1809 وتوفي في عام 1882م).

2) د. نايف خرما – أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة/ سلسلة عالم المعرفة – دولة الكويت – أيلول 1978 – ص 85.

3) د. خليل ياسين/ منطق اللغة – نظرية عامة في التحليل اللغوي/ مجلة كلية الآداب – جامعة بغداد – العدد (5) 1962 – ص 25.

4) ليست اللغة مجرد أصوات يعبر بها فحسب، بل تمتاز بطائفة من المراكز المخية التي تشرف على مختلف مظاهر اللغة منها (مراكز إصدار الألفاظ، مراكز حفظ الكلمات المسموعة، مركز الكلام، مركز حفظ الأصوات، مركز الكلمات المرئية) وغيرها.

5) م.م. لويس/ اللغة في المجتمع/ ترجمة د. تمام حسان/ دار إحياء الكتب العربية/ بيروت 1959، ص 30.

6) محاضرات «ودن» تأملات في اللغة – تقديم – جومسكي – ترجمة د. مرتضى جواد باقر ود. عبدالجبار محمد علي/ دائرة الشؤون الثقافية/ وزارة الثقافة/ بغداد 1990 – ص 45.

7) قدر «أمييه وكوهين» عدد اللغات الحية في العالم – في كتاب لغات العالم (طبعة ثانية 1952) – بما يتراوح بين 2500 لغة و3500 لغة. وهذا ينطبق مع رأي (جراي) في كتابه أصول اللغة (طبعة ثانية) ومن بين هذه اللغات ما يقتصر التحدث به على عدد قليل من الناس نسبياً في حين أن لغات أخرى يتحدث بها ملايين من الناس.

8) ينصرف اللغويون في العصر الحديث عن البحث في نشأة اللغة الإنسانية وعن البحث في تطوراتها خلال العصور التي نجهل تاريخها، قانعين ببحث تلك التطورات خلال القرون التي رويت لها نصوص لغوية، وتطورت هذه النصوص إلى أن انحدرت إلينا الآن في صورة حديثة. ويعتمدون في بحث مظاهر التطور اللغوي إلى حد كبير على ما أصاب نصوص (السنسكريتية والإغريقية واللاتينية) وغيرها من اللغات التي نعرف أن معظم اللغات (الأوروبية/ الحديثة قد انحدرت منها وهم بصدد تطور البنية في الكلمات يؤكدون لنا أن الاتجاه العام في تطورها يميل نحو (تقصيرها واختصارها) فيقول (جسبرسن) في كتابه ما ترجمته Language its Nature, Development and Origin P. 330. (ليس هناك أدنى شك في أن الاتجاه العام لجميع اللغات هو نحو تقصير الصيغ لكلمات).

أصول الفقه عند الإمام الجويني [ت 478هـ]

دراسة في مصطلح [الأصل]

هشام ولشكر(*)

مقدمــة:

إن البحث في مصطلح (الأصل) بحث في صلب العلم!

ذلك ما تقرر عند أرباب الأصول وهم يؤسسون لعلم ضابط لمجال نظر الفقيه المجتهد؛ بحيث إن كل من رام تقلد منصب الفتوى في الدين من غير فقه (الأصل) الذي إليه ترد وبه تعتبر فقد تقحم صعباً وخاض فيما لم يحظ به خبراً، وكانت جنايته في الدين أعظم؛ إذ لا مطمع في الخوض في الفروع من غير إتقان للأصول؛ لأن حفظ الفروع أدلة جزئية كانت، أو مسائل معينة لا تؤهل صاحبها إلى إدراك حقيقة الفقه فضلاً عن بلوغ مرتبة الاجتهاد فيه.

ولما كان مفتاح الوصول إلى فقه الأصول يتوقف ابتداء على معرفة حقيقتها الاصطلاحية عند أهلها المحققين؛ آثرت من خلال هذا المقال تقديم

(*) .

دراسة في مصطلح (الأصل) عند إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني تقوم على استقراء جميع النصوص التي ورد بها المصطلح في تراثه الأصولي ثم دراسة النتائج المستخلصة منها موظفاً كل ما يساهم في ذلك من صفات وضمائم وعلاقات[1] لصياغة تعريف مركب يتحدد بموجبه المفهوم المركزي الذي أسس عليه الجويني مشروعه الأصولي بصورة تنسجم ومقصدية العلم في الكشف عن الثمرات العملية[2] لدراسة المصطلح لا بما هو مجرد تعريف مقصود لذاته قاصر على ألفاظه وجامد عند حدوده، وهو ما سنعرضه بحول الله ضمن محورين:

أولاً: (الأصل) في اللغة:

أ - (الأصل) عند علماء اللغة:

مدار مادة (أصل) عند علماء اللغة على ثلاثة معان: أحدهما أساس الشيء، والثاني الحية، والثالث ما كان من النهار قبل العشي[3]، غير أنها وإن رجعت إلى مادة لغوية واحدة؛ فإن ما يحمله المعنى الأول من حمولة دلالية قوية دالة على الثبات والاستمرارية والشمول[4] مفيد جداً في تحديد المعنى الاصطلاحي بخلاف المعنيين الآخرين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وبين هذا المعنى إلا بتأويل بعيد جداً.

ب - (الأصل) عند علماء الأصول:

لقد أولى الأصوليون قضايا الحدود واللغة وكلام العرب عناية متميزة برزت تجلياتها في قضايا مختلفة ومواطن متعددة، كان منطلقها في مقدماتهم تحديد ماهية أصول الفقه في صورتيها الإفرادية والتركيبية بناء على توقف العلم بالمركبات على العلم بالمفردات؛ فجاءت أهم تعاريفهم

للصورة الأولى في وضعها اللغوي بصيغ مختلفة دالة على أن المراد بـ (الأصل) هو:

أ – ما يبتني عليه غيره ويتفرع عليه[5].

ب – ما يبنى عليه غيره[6].

جـ – المحتاج إليه[7].

د – ما تعلق به الشيء وعرف منه إما باستخراج أو تنبيه[8].

هـ – ما يستند تحقيق الشيء إليه[9].

و – ما يتفرع عنه غيره[10].

ي – ما منه الشيء لغة[11].

تلكم إذاً أهم التعاريف اللغوية التي ذكرها علماء الأصول. وبتحقيق النظر فيها من جهة، وفي علاقتها بما سبق استخلاصه من المعاجم اللغوية من جهة أخرى، نستنتج الملاحظات الآتية:

– أن هذه التعاريف، وإن اختلفت في صيغها؛ فإنها ترد جميعها في صورة علاقة تربط شيئين أحدهما أصل للآخر؛ وهي علاقة مبنية على قوة الأول وصدارته على الثاني؛ إذ هو (المبني عليه)، و(المحتاج إليه)، و(المستند إليه)، و(المتفرع عنه)، و(المتعلق به)، و(المتفرع عليه).

– أنها لم تسلم من النقد عند من حاول عرضها على قواعد الحدود بسبب ما يتطرق إلى ألفاظها المشتركة من الإجمال الذي لا يسوغ إيراده في الحدود[12]، أما ما يندرج تحت مدلولها من الصور التي لا يصدق عليها في الواقع مسمى (الأصل) مما يجعل الحد أعم من المحدود فيكون غير مانع[13]، أو عند العكس مما يجعله أخص منه فيكون غير جامع[14].

– أن هذه التعاريف وإن لم ترد بهذه الصيغ الصريحة في كتب اللغة؛ فإنه يمكن إرجاعها إلى معنى الأساس الذي أورده اللغويون.

– الظاهر أن الأصوليون لم يهتموا بالوجوه المعنوية الأخرى لمصطلح (الأصل) ولو على سبيل المناقشة، وإنما اشتدت عنايتهم بما له تعلق بمجال نظرهم وبحثهم من معنى وظيفي تفسره تلكم العلاقة الظاهرة في تعاريفهم تمهيداً لتأسيس الأصول التي يترتب عليها فقه الفروع.

ثانياً: (الأصل) في اصطلاح الجويني:

يطلق الأصل في اصطلاح الأصوليين على أربعة معان لا تخرج بحال على وجه الإجمال عما أورده الجويني في تراثه، وهي: الدليل والقاعدة الكلية والراجح والمستصب والمقيس عليه[15]، غير أن اعتبارهم المعنى الأول أوفق وألصق بالمعنى الإضافي لمصطلح أصول الفقه دون معناه اللقبي الذي تتجاذب فيه الأصل معان أخرى لها علاقة بعلم الكلام والفقه واللغة، وإن صح بهذا الاعتبار فهو غير صحيح من جهة عموم دلالته المستغرقة لأنواع من الأدلة لا يستقيم عدها (أصولاً) خاصة عند ما لا يعتبر كل دليل (أصلاً) إلا وفق شروط ومعايير محددة تجعله أكثر صلة بالعلم الذي وظف فيه ووضع لأجله، وتميزه عن غيره من المعاني، أو تحدد وجه العلاقة التي تربطها به. وإذا كان الأمر كذلك **فما معنى (الأصل) في اصطلاح الجويني؟**

إن المنطلق في تعريف (الأصل) كمفهوم أساس في الدرس الأصولي عند الجويني ما قعده المحققون من أرباب هذا الفن وهم يتشوفون إلى تأسيس الأصول الضابطة للصناعة الفقهية في أن كل «ما لا يبتغى فيه العلم لا يعد من الأصول»[16]، احترازاً عما يتطرق إليه الظن في نفسه أو في مستنده، وهو ما اعتمده إمام الحرمين معياراً إجرائياً حاكماً في النفي

والإثبات[17] كما صرح به في قوله: «فإنا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي فما قطعنا به أثبتناه، وما ترددنا فيه ألحقناه بالمظنونات»[18]، والمراد هنا بالمستند القطعي: الأدلة السمعية القاطعة «وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع»[19].

وبالجملة، إذا كان مدار الاعتبار في إطلاق الأصل أو تأسيسه على الدليل السمعي، وكان الحاصل من تتبع مواطن الاستثمار ومناطات الاستدلال – كما سيأتي بيانه – أنه يصدق أيضاً على مدلوله[20] الثابت على وجه كلي؛ صار (الأصل) عند الجويني دالاً على معنى: **الدليل السمعي الثابت قطعاً بالذات أو بالمعنى، وما استند إليه من مدلول في صورة قاعدة كلية معتبرة في النظر الفقهي**.

ذلك على وجه الجملة، أما على وجه التفصيل فبيانه فيما يلي:

أ – الأصل: هو الدليل السمعي الثابت قطعاً بالذات أو بالمعنى:

إن مدار الأصل في هذا التعريف على ثلاثة أدلة سمعية وجد فيها الجويني بغيته في التماس القطع المعتبر في عقد الأصول، وهي على وجه التفصيل والحصر: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، وقلت على وجه التفصيل والحصر لورود المفهوم مناطاً على وجه الإطلاق للكتاب والسنة والإجماع في سياق بيان المدرك الثالث من مدارك العلم في الدين[21]، غير أن هذا الإطلاق المحتمل لتطرق الظن إلى الدليل في بعض وجوهه لا يكر على ما انتهينا إليه بالخرم، بل يشهد له ويعضده نظراً إلى السياق، وجمعاً بين النصوص، واستصحاباً للمنهج المعتمد في الاستدلال؛ فإننا إذا جمعنا بين ما نص عليه هناك، وبين ما ورد مفصلاً في النص المحدد لماهية أصول الفقه[22] – وهو ما يقتضيه سياقهما جرياً على مسلك

الأصوليين في حمل المطلق على المقيد لاتحادهما في الحكم والسبب – وجدناهما ينطلقان من قضية واحدة وهي بيان الدليل أو المدرك الذي يستند إليه في إثبات قواعد الأصول؛ وينتهيان إلى نتيجة واحدة وحكم واحد؛ وهو أن ما يتطرق إليه الظن لا يسوغ الاستدلال به في عقد هذه القواعد والكليات، ليتبين الدارس للأصول عند أبي المعالي الفرق الدقيق بين الحديث عن أصلية هذه الأدلة الثلاثة في صورتها الكلية النظرية أي باعتبارها مصادر تشريعية ثابتة قطعاً على وجه الإجمال من غير نظر إلى خصوص آية أو حديث أو إجماع، وبين صورتها الجزئية التي استجمعت من شروط القطع على وجه التعيين ما صح به الاصطلاح عليها عند الجويني بأصول الفقه[23] وموارد الشرع ومصادر الأدلة[24] التي يقتنص منها القطع المطلوب في تأسيس الأصول[25].

وإذا ثبت تصريحاً بدلالة المنطوق والمفهوم أن مدار القطع على هذه الأدلة الثلاثة (نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع)؛ فإن محاولة عرضها على مناط المسائل والقضايا والقواعد المعتبرة أصولاً في تراث أبي المعالي يكشف لنا أنه لم يستثمر الدليل النقلي الثابت قطعاً بالذات على الاستعمال المشهور إلا في سياق النفي، إذ لم يثبت به أصلاً أو يؤسس به قاعدة[26]، وإنما كان معتمده في اقتناص القطع على دليل الإجماع[27]، غير أن الذي يميز هذا الدليل عن الدليلين الآخرين اللذين يشتركان معه في إفادة العلم بوجوب العمل[28] – من غير أن يستقل عنهما في التشريع – هو في الطريق المعنوي الذي اقتنص منه القطع مأخذاً ونقلاً:

فأما مأخذاً؛ فإنما عند الإجماع من أصول الشريعة بواسطة الاستقراء المستفاد من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد أفاد القطع بحجيته[29]، بيد أن هذا المسلك الذي أورده إمام الحرمين في كتابه التلخيص لم يصمد طويلاً، إذ سرعان ما عدل عنه في كتابه البرهان ملتمساً بغيته في

تحكيم العادة[30] كواسطة معنوية تحيل استناد المجمعين إلى خبر سمعي مقطوع به، خاصة بعدما تبين له ألا مطمع في إسناد حجية الإجماع إلى دليل قاطع سمعي هجوماً عليه من غير هذه الواسطة[31]، وعلى العموم فإن هذا التباين في مأخذ القطع لا يقدح فيما أشرنا إليه مادام أن كلا الوجهين يتفقان في الاستناد إلى المعنى سواء بطريق التواتر أو بطريق العادة.

وأما نقلاً، فإن الطريق الذي سلكه الجويني في تحصيل الإجماع المعتبر في إثبات قطعية العمل بقواعد الأصول - كما سيتبين بشواهده فيما بعد -: هو الاستقراء المستفاد من مجموع آحاد الأخبار والآثار المنقولة عن الصحابة في وقائع معينة وقضايا مختلفة تضافرت على معنى واحد تحصل منه إجماعهم على حجية العمل بالمدلول في مجال النظر والاستدلال.

والحاصل من ذلك أن شرط (الدليل) في اعتباره (أصلاً) يستند إليه في عقد الأصول أن يستقل في إفادة القطع بالذات أو بالمعنى، فمن حاول تأسيس أصل تَعيَّن عليه أن يسنده إلى دليل قاطع بهذه الصفة، وإلا عد مذهبه حائداً عن مسالك الأصول.

ب - الأصل: هو مدلول الدليل السمعي الثابت قطعاً في صورة قاعدة كلية معبّرة في النظر الفقهي:

والمراد بالمدلول: القاعدة الكلية التي شهد لها القاطع السمعي بوجوب العمل، والأصل بهذا المفهوم ثابت بالتبع لا بالأصالة، إذ لم يحصل العلم بنفسه وإنما حصل بالدليل القاطع الدال عليه[32]، ولذلك عبرنا عنه بالمدلول تأكيداً على هذه العلاقة التي ارتفع بموجبها من حيز الظن الذي يتطرق إليه على وجه التفصيل إلى حيز القطع الأليق بالأصول. ليتضح بعد ذلك، أن كون (الدليل) (أصلاً) لا ينحصر فقط في الدليل السمعي الذي يستقل في إفادة القطع بنفسه، وإنما يشمل - أيضاً - مدلوله الثابت على وجه كلي.

وهو ما يقودنا إلى حمل قول الجويني في مقدمة البرهان: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد الأقيسة لا يُلْفى إلا في الأصول، وليست قواطع قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها»[33] على أنه بيان لمسلك القطع الذي ينشده في تمهيد الأصول، وليس اعتذاراً يسمه بالخلف كما ادعاه المعترضون[34]، وتفصيل ذلك من خلال نظرين عليهما تنبني حقيقة المدلول ومجال إعماله:

- الأول جزئي.
- والثاني كلي.

فأما النظر الأول فيتعلق بعين المدلول، إذ تحصل من عرضه على معيار القطع أنه لا يفيد عملاً بنفسه لتطرق الظن إليه في الثبوت أو الدلالة، وما سبيله كذلك لا يسوغ الاحتجاج به في مطالب الأصول كخبر الواحد والقياس، فإن «أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة»[35].

وأما النظر الثاني فمستنده إبانة القاطع في العمل بالمدلول، ليرتفع بهذه الإبانة من حيز الظن الجزئي المتصل بالفقه إلى مرتبة القطع المتعلقة بالأصول في صورة قاعدة كلية معتبرة في النظر الفقهي.

ومن تأمل هذين النظرين تحصل لديه أن إمام الحرمين كان وفياً لمسلك القطع الذي كان ينشده، بحيث لم ينكر – رحمه الله – ما يعتري تفاصيل الأخبار والأقيسة من وجوه الاحتمالات التي تطرحها عن دائرة الأصول؛ كما لم ينكر أن «العمل المتلقى منها متصل بالفقه دون أصول الفقه»[36]؛ وإنما حاول عبر هذا الإجراء الذي أُدرجت بموجبه في الأصول أن يكسب الفقه – ولو بطريق التبع – حجية تنضبط بها العملية الاجتهادية،

ويحفظها من الاسترسال وراء كل ظن[37]، لذلك نجده لا يعتبر هذا الظنون فقهاً أي مقتضية بنفسها استنباط حكم شرعي إلا بعد أن تكتسب شرعيتها الأصلية من ثبوت العمل بها[38] على نحو كلي لا يقدح في قطعيته ما يتطرق إليها من الظن على وجه التعيين، خاصة إذا علمنا أنها بهذا الاعتبار محل قبول عند الإمام الشاطبي – وهو أحد المعترضين – كما دل[39] عليه قوله: «ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان ظنياً، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً، وكذلك سائر المسائل، ولم يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكلية»[40]. وهو ما يقتضي إخراج هذا الوجه من دائرة الاعتراضات الجارية حول قطعية أصول الفقه.

ويمكن تصنيف الأصول التي أوردها إمام الحرمين شواهد إجرائية دالة على هذا المسلك في صورة قواعد قطعية ثابتة على وجه كلي إلى:

- قاعدة كلية أصلية.
- وقاعدة كلية إجرائية.

ب 1 - القاعدة الكلية الأصلية:

والمراد بوصفها (أصلية): أن متعلق النظر في ثبوتها (قاعدة كلية) تجريدها من أي اعتبار إجرائي تفصيلي، ونذكر من أمثلتها:

- **أصل العمل بخبر الواحد:**

رفع العمل بخبر الواحد إلى مصاف أصول الشريعة الكلية بعدما ثبت أنه مظنون في نفسه لا يوجب علماً ولا عملاً مبناه عند الجويني على مسلكين

أفادا القطع بوجوب العمل به: أحدهما: يستند إلى أمر متواتر مستفاد من سيرة المصطفى عليه السلام في تحميل آحاد الصحابة تبليغ الأحكام ونقل الأوامر، والمسلك الثاني: مستند إلى إجماع الصحابة[41].

- **أصل العمل بالظاهر:**

إن ما يعتري الظاهر من الظن الذي لا يسوغ الاستدلال به في مطالق القطع دفع إمام الحرمين إلى البحث عن مستند قطعي يقتضي العمل بوجوب العمل به وهو ما تحصل له على وجه كلي من إجماع الصحابة المنقول بطريق التواتر، كما تبين من استقراء مسلكهم في الاستدلال بظواهر الكتاب والسنة[42]. ليخرج اللفظ الظاهر بدلالة الإجماع من حيز الظن التفصيلي إلى حيز القطع الإجمالي الأليق بالأصول، إذ لولاه لما اقتضى بنفسه عملاً.

- **أصل العمل بالتأويل:**

والتأويل عند الجويني من قواعد الشريعة الثابتة قطعاً على وجه كلي لا مجال إلى النزاع فيه أو الخلاف حوله إلا في جانبه الإجرائي المتعلق بمظان الاحتمال الجارية مجرى المجتهدات أما على وجه الاستدلال به فمردود باتفاق إذ «لم ينكر أصل التأويل ذو مذهب، وإنما الخلاف في التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلاف، فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق، فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظان التأويل، وهذا معلوم اضطراراً كما علم أصل الاستدلال»[43].

- **أصل العمل بالاجتهاد:**

إن مستند ثبوت العمل بالاجتهاد كأصل من أصول الشريعة وقواعدها الكلية إجماع الصحابة، وهو ما تحصل لدى الجويني من استقراء

اجتهاداتهم في وقائع لا تحصى كثرة تضافرت على معنى واحد دل على وجوب العمل به جملة وجوباً لا يكر على أصليته الكلية ما جرى بينهم من اختلاف في آحاد القضايا والنوازل؛ لأنه اختلاف تحقيق لا اختلاف إثبات، إذ لم ينكر أحد منهم: «أصل الاجتهاد وإنما كانوا يتناظرون في وجوه الذب عن وجوه الاجتهاد، والدعاء إلى غيرها من الاجتهاد، وكانوا مجمعين على الأصل، مختلفين في التعيين والتفصيل، نحو اختلاف علماء الدهر»[44].

● أصل العمل بالقياس:

إن موجب الاعتبار في كون العمل بالقياس أصلاً من أصول الشريعة، وقاعدة من قواعدها المسترسلة على جميع الوقائع المسكوت عنها؛ ثبوت العلم بالعمل به، ذلك أن الأقيسة عند الجويني لا تقتضي العلم بوجوب العمل بذاتها، وإنما ثبت العمل بها[45] بطريق الإجماع المستفاد استقراء من فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم[46] الدالة بالتواتر على قطعية العمل بالقياس.

● أصل العمل الترجيح:

إن مأخذ القطع في وجوب العمل بالترجيح كأصل شرعي ثابت قطعاً على وجه جملي عند الجويني هو «إطباق الأولين ومن تبعهم على ترجيح مسلك في الاجتهاد على مسلك. هذا ما درج عليه الأولون قبل اختلاف الآراء، وكانوا رضي الله عنهم إذا جلسوا يشتورون تعلق معظم كلامه في وجوه الرأي بالترجيح (...) وهذا أثبت بتواتر النقل في الأخبار والظواهر، وجميع مسالك الأحكام؛ فوضح أن الترجيح مقطوع به»[47] لكن على وجه كلي تقدم، احترازاً عما يتطرق إلى القاعدة من الظن عند إجرائها في باب التعارض التي تتفاوت فيه الترجيحات تبعاً لاجتهادات أهل النظر[48].

● أصل العمل بالاستصحاب:

صنف الإمام الجويني رحمه الله الاستصحاب ضمن الأصول الشرعية المقطوع بها تبعاً بدليل الإجماع، وهو ما صرح به في قوله: «وإن تقدم يقين وطرأ شك، وليس لما فيه علامة جلية ولا خفية، فعند ذلك تأسيس الشرع على التعلق بما تقدم، وهذا نوع من الاستصحاب صحيح، وسببه ارتفاع العلامات وليس هذا من فنون الأدلة ولكنه أصل ثابت في الشريعة مدلول عليه بالإجماع»[49].

فأنت ترى – حفظك الله – أن هذه القواعد الكلية ثبت كونها (أصولاً) بالدليل القاطع مجردة عن أي تفصيل في طرق إجرائها أو إعمالها، فالقياس مثلاً (أصل كلي) من حيث ثبوته دليلاً وحجة بغض النظر عن مسالك وطرائق إعماله، فذاك وجه وهذا وجه آخر.

ب 2 - القاعدة الكلية الإجرائية:

وأما وصف هذه القاعدة الكلية (بالإجرائية)؛ فلكونها تمثل ضابطاً عملياً ثابتاً قطعاً على وجه كلي أليق بالأصول في تحقيق ما وصف بـ (القاعدة الأصلية) وإعمالها في مجال الفقه، بحيث لا يمكن استثمار تلك في صحة الاستدلال الفقهي إلا عن طريق هذه؛ فبينهما ترابط وتلازم لا يتصور الفعل فيه بينهما إلا على مستوى النظر الأصولي أما الفقهي فلا؛ فخبر الواحد أو القياس مثلاً، وإن كان أصل العمل بهما ثابتاً قطعاً كما تقدم؛ فليس كل خبر آحاد أو قياس معين معمول به مطلقاً، سواء عند الاستدلال به على وجه التفصيل، أو في علاقته بباقي الأدلة ترتيباً وتقابلاً.

ويتحقيق النظر في هذه القاعدة الإجرائية نجدها ترد على صورتين:

* الأولى: قاعدة كلية إجرائية خادمة للقاعدة الأصلية.
* والثانية: قاعدة كلية إجرائية ضابطة لمراتب الأصول وعلاقة بعضها ببعض.

ومن الأصول الشاهدة للصورة الأولى:

● **أصل العمل بالعدالة:**

استثمر الجويني رحمه الله هذا الأصل في صورة قاعدة كلية ثابتة قطعاً بالمعنى في قبول رواية الآحاد أو ردها على وجه يتطرق إليه الظن في التنزيل في سياقات متعددة، وموارد مختلفة محلها باب الأخبار، دلت على أن «المعتمد في أخبار ظهور الثقة في الظن الغالب، فإذا انخرمت اقتضى انخرامها التوقف في القبول. وهذا الأصل مستنده الإجماع الذي ثبت نقله عن طريق المعنى استفاضة وتواتراً، فإذا سبرنا ما ردوه وما قلبوه، يحصل لنا عن طريق السبر أنهم لم يرعوا صفات تعبدية كالعدد والحرية، وإنما اعتمدوا الثقة المحضة فلتعتبر هذه قاعدة الباب»[50].

وأما كون الأصل (الثقة أو العدالة) في صورة قاعدة كلية ثابتة قطعاً بالمعنى على وجه يتطرق إليه الظن في التنزيل فللاعتبارات الآتية:

- **الأول**: يتعلق بطبيعة القاعدة الاستدلالية؛ فخبر الآحاد، وإن ثبت وجوب العمل به قطعاً على وجه كلي؛ فإن صحة الاستدلال به على وجه التفصيل والتعيين الوارد على صور مختلفة من الإسناد والإرسال والانقطاع (...) مما هو معلوم عن أهل الحديث والفقه يتوقف على مراعاة العدالة؛ فإنها «المعتمد الأصولي»[51] المطرد في الحكم على تفاصيل الأخبار قبولاً أو رداً، ومن تتبع مسالك أبي المعالي في باب الأخبار ألفى مسائله جارية على هذا الأصل دون تخلف[52].

- **الثاني**: موجبه النظر في مدلول القاعدة ومستند ثبوتها، فقد تحصل أنها «المعنى المعتمد في قبول الرواية[53] ومعنى ذلك أنها ليست مادة في ذاتها بل معنى نتصوره ونحاول تحقيقه وفق غلبة الظن، وأما مستند ثبوتها فهو «الإجماع الذي ثبت نقله من طريق المعنى استفاضة وتواتراً»[54].
- **الثالث**: ملحظه الجانب الإجرائي في القاعدة، وهو المشار إليه بقولنا: (على وجه يتطرق إليه الظن في التنزيل). والسبب في هذا الظن الذي يتطرق إليها في التحقيق أن الثقة أو العدالة ليست «على قضية واحدة بل هي على أنحاء ولها مبتدأ ومنتهى ووسائط بينهما»[55]. ولذلك لم يعتبر تحصيل النهاية فيها «شرطاً في أصل القبول، وإنما يؤثر تفاوت الدرجات فيها في الترجيحات»[56]. غير أن هذا الظن المؤذن بالخلاف في إجرائها لا يعود على أصلها الكلي الثابت قطعاً بالهدم والإبطال[57].

- أصل العمل بالإخالة:

إن المعتمد في اعتبار العمل بالإخالة قاعدة من قواعد القياس الإجرائية إجماع الصحابة[58]. فهو الدليل على وجوب العمل بها؛ لأن الإخالة لا تقتضي عملاً بنفسها ولكن إذا ثبتت «ولاحت المناسبة واندفعت المبطلات التحق ذلك بمسلك نظر الصحابة رضي الله عنهم - فالدليل إجماعهم إذاً كما تقدم في إثبات القياس على منكريه»[59].

والحاصل إذن أن هذه القواعد الكلية، وإن اشتركت في شرط القطع المعتبر في كونها (أصولاً)، فإنه بالنظر إلى ذاتها تمثل ضوابط إجرائية خادمة لا تستقيم ممارسة العملية الفقهية عند إعمال الأصول (الأصلية) إلا بمراعاتها نفياً وإثباتاً، فإن «في كل أصل من الأصول قاعدة كلية معتبرة، فكل تفصيل رجع إلى الأصل فهو جار على السبيل المطلوب، وكل ما لم نجد مستنداً فيه، ومتعلقه تخييل ظن فهو مطرح»[60].

ونذكر من أمثلة الصورة الثانية، أي القاعدة الإجرائية الضابطة لمراتب الأصول، وعلاقة بعضها ببعض:

• تقديم الكتاب والسنة على الاجتهاد:

وهي قاعدة كلية منهجية ثابتة في ضبط مراتب الأصول الشرعية الثلاثة: الكتاب والسنة والاجتهاد، بحيث يجب على المجتهد عند ابتداء النظر في استنباط حكم مسألة من المسائل مراعاة رتبة كل دليل وقوته في نفسه، فالكتاب أولاً ثم السنة ثم الاجتهاد، والقاطع الشرعي الدال على ذلك إجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ فإنهم «كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة، والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقاً فيهما»[61]، و«كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه فتشوا في سنن رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوا اشتوروا ورجعوا إلى الرأي[62].

• تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد:

إن القاطع الشرعي المعتمد في ثبوت هذا الأصل الإجرائي الذي يضبط – كما هو ظاهر من صيغته – علاقة (الكتاب) بـ (خبر الواحد)، الإجماع المستفاد من سنة أصحاب رسول الله ﷺ الدالة على قطع «أنهم كانوا يرجعون إلى الخبر الناص الذي ينقله كل موثوق به في تفسير مجملات الكتاب، وتخصيص الظواهر، ويجري ذلك مجرى التفسير، ومن أبدى في ذلك ريباً كان غير واثق بوجوب العمل بأخبار الآحاد»[63].

فعلى المجتهد إذن، بناء على هذا الأصل أن لا يجري ظواهر الكتاب على عمومها ابتداء حتى يستفرغ وسعه ويبذل جهده في النظر فيما قد يتطرق إليها من تخصيص جمعاً بين الأدلة.

• تقديم الخبر على القياس:

إن استشعار الجويني بما قد يعترض النظر الفقهي عند حصول التعارض بين الخبر والقياس أيهما يقدم في الرتبة الخبر أم القياس؟ دفعه إلى تمهيد أصل حاكم في المسألة، ورافع لمحل التعارض فيها مقتضاه (تقديم الخبر على القياس). والدليل القاطع على (أصليته) ما انتهى إليه استقراء مسلك النظر عند أصحاب رسول الله ﷺ، فإنا ألفيناهم «يقيسون في غير موارد النصوص، وثبت عندنا بالقاطع السمعي أن الإجماع حجة فإذا وقع العمل عند القياس بإجماعهم والإجماع مقطوع به، ثم كانوا لا يقيسون ما وجدوا خبراً، وكان الراوي البدوي الموثوق به إذا روى خبراً، وظهر لهم قصد رسول الله ﷺ»(64) لم يعدلوا عنه «ولو يميلوا إلى غيره، ورأوا من يركن إلى القياس لإزالة ظاهر ما صح عندهم في حكم الراد لخبر رسول الله ﷺ، ولو تتبع المتتبع الأخبار التي رويت لهم، فعملوا بها لوجدها ظواهر، والجحد في هذا المقام الآن إنكار البديهة ومداره الضرورة»(65).

• لا تأويل بغير دليل:

إن ثبوت قطعية العمل بالتأويل كأصل من أصول الفقه؛ لا يستلزم إعماله مطلقاً في مظان الظواهر التي يعتريها الاحتمال، إذ «ليس الاحتمال مقتضياً قبول التأويل، ولكنا رأينا الأولين على الجملة يتمسكون بالتأويلات. وكما رأيناهم متفقين على التأويل مع التعويل على دليل يعضده، رأيناهم غير مكتفين بهذه الإمكانات»(66). إذ لو ساغ ذلك من غير دليل يشهد له لعاد الأمر على أصل العمل بالظاهر بالانخرام والهدم(67). فاقتضى مسلكهم في فقه دلالات الخطاب أن يكون المؤول على علم بالضوابط المعتبرة في أجرأة هذا الأصل حتى يستقيم له ما ذهب إليه في إخراج اللفظ من معناه الظاهر.

● تقديم القاعدة الكلية الضرورية على القياس الجزئي[68]:

وبمقتضى هذا الأصل الذي يشكل قاعدة إجرائية معتبرة في ضبط عملية القياس، وجب على المجتهد مراعاة المصالح الكلية عند إعمال القياس في آحاد القضايا والنوازل التي لم يرد فيها نص، وإلا أفضت عملية الاجتهاد من حيث هي حفظ مصلحة جزئية (حقيقية أو إضافية) إلى مآل يعود على مقتضى هذه المصالح القطعية بالهدم والإبطال.

وبناء على هذا الأصل ثبت حكم قتل الجماعة بالواحد ترجيحاً لقاعدة حفظ النفس الثابتة نصاً وإجماعاً[69] على القياس الجزئي في رعاية التماثل في القصاص، نظراً لما قد يفضي إليه طرد هذا القياس من «هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب»[70]، ونقض مقصود الشارع الواقع في أعلى رتب المصالح.

فمن الواجب إذن، في حق كل مجتهد مستفرغ للوسع حائم حول مقصود الشارع أن ينضبط لهذا المنهج الدقيق في تحكيم الأصول المصلحية وحفظ حرمتها عند إعمال الأدلة الخاصة في الحال والمآل فإن فيه جملة الفقه.

وإذا تبين أن مدار المسلك الجويني في اقتناص القطع المعتبر في تأسيس الأصل الفقهي على دليل الإجماع المنقول بطريق المعنى لتعذر تحصيله من طريق اللفظ المقطوع به في نفسه دلالة وثبوتاً، وثبت إطلاقه لكل قاعدة تحقق – على شرط القطع – كونها طريقاً لبيان أحكام الشريعة (دليلاً)، أمكن قصر صيغة مفهوم الأصل المستغرق في دلالته لمأخذي القطع كما اقتضاه منهج الإحاطة بمسلك الجويني نصاً واستدلالاً على معنى:

الدليل الكلي الثابت قطعاً بطريق المعنى في صورة قاعدة معتبرة في النظر الفقهي.

خلاصـــة:

1 – إن مصطلح (الأصل) بما يدل عليه من معنى كلي وضعاً (الأساس) واصطلاحاً (الدليل، القاعدة) حاكم في جميع مجالات النظر الفقهي، بحيث لا يمكن الحديث عن صناعة الفقه بما تحمله كلمة صناعة من دلالة، مأخذاً واستنباطاً وتنزيلاً، إلا وفق إطار نظري مؤصل شرعاً بمثل (الأصل) الأساس الذي تنبني عليه وتحتكم إليه، ليتقرر ابتداء وانتهاء أن (لا اجتهاد بدون أصول).

2 – إن مفهوم (الأصل) في الاستعمال الرئيس الذي عليه مدار البحث الأصولي في فكر الجويني: هو الدليل السمعي الثابت قطعاً بالذات أو بالمعنى وما يستند إليه من مدلول في صورة قاعدة كلية في النظر الفقهي. وهو تعريف جار مجرى العموم والخصوص، فأما جريانه مجرى العموم المستفاد تصريحاً، فمبناه على شرط القطع المعتبر بمرتبتيه معاً (الابتدائي والتبعي) في كون (الدليل) (أصلاً)، وأما وجه الخصوص الذي يتطرق إليه بناء على (القطع) المحصل و(الأصل) المحقق في قصره على معنى: الدليل الكلي الثابت قطعاً بطريق المعنى في صورة قاعدة معتبرة في النظر الفقهي؛ فموجبه أن مأخذ القطع الذي وجد فيه الجويني بغيته في تأسيس الأصل الفقهي، وإثبات العمل به في مجال الفقه بعد تعذر تحصيله من طريق الدليل النقلي المقطوع به ثبوتاً ودلالة: هو الإجماع المستفاد استقراء من تتبع آحاد وقائع الصحابة وفتاويهم المفضية بمجموعها (الكلي) (المعنوي) إلى القطع بالمدلول.

3 – إن إمام الحرمين كان وفياً لمسلك القطع الذي كان ينشده في تأسيس أصول الفقه بحيث لم يثبت عنه تصريحاً ولا استدلالاً اعتبار تفاصيل الأخبار والأقيسة (أصولاً) إلا على نحو كلي أليق بالأصول، وهو حدود القطع المعتبر عنده بحسب ما انتهى إليه نظره في وجوب العمل بما يتطرق إليه الظن.

4 – إن ما يتطرق إلى العمل بآحاد الأدلة في مسألة معينة من وجوه الاحتمال المتصل بالفقه لا يعد نقضاً لأصل العمل بها على الوجه (الكلي) الذي ارتفعت بموجبه إلى مصاف (الأصول)، وإنما لذلك موجبات التحقق منها – قبل رفع سيف الإنكار والتشنيع على من أجمع الناس على علمهم وفضلهم – يفضي إلى إدراك حقيقة الخلاف فيه، ويضيق من دائرته بشكل يرفع الملام عن أئمتنا الأعلام.

ومن هنا كان طريق العمل لمن كان يلتمس طريق العلم حقاً! العلم بمآخذ العلماء وأصولهم في كل مسألة قبل الإسراع إلى وسمهم بترك الدليل أو نقضهم للسنة.

5 – دلالة الاستقراء المستفاد من مسلك الصحابة رضوان الله عليهم، ومنهجهم في الاستنباط على علمهم بقواعد أصول الفقه وعملهم بها كما نص عليه غير واحد من أهل العلم.

الهوامش

1) نظراً لعدم اتساع المقام إلى تفصيل الحديث عن هذه الصفات والضمائم والعلاقات فقد اقتصرت – فقط – على استثمار نتائجها في دراسة المصطلح على أن أفرد الكلام عنها في مقال لاحق بحول الله.
2) فإن كل علم ليس تحته عمل باطل كما تقرر عند علماء الأصول.
3) معجم مقاييس اللغة: (أصل).
4) المفردات في غريب القرآن، وأساس البلاغة، ولسان العرب: (أصل).
5) المعتمد في أصول الفقه 5/1.
6) الورقات 7.
7) المحصول في علم الأصول، الرازي 9/1.
8) العدة في أصول الفقه 70/1.
9) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي 23/1.
10) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول 20/1.
11) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في علم الأصول 15.
12) قال الإمام القرافي: «والمشترك يمتنع وقوعه في الحدود لإجماله، والحدود مرادة للبيان» نفائس الأصول 26/1.
13) نفائس الأصول 26/1، 27، وشرح مختصر الروضة 126/1.
14) الإبهاج في شرح المنهاج 20/1.
15) شرح تنقيح الفصول 15، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول 17، ونهاية السول في شرح منهاج الأصول 18/1، 20.
16) التلخيص في أصول الفقه 107/1.
17) جاء عنه في سياق حديثه عن النقض في باب التعليل: «على أن ما نحاوله في النفي والإثبات محاولة القطع وتأسيس الأصول» البرهان في أصول الفقه 638/2.
18) نفسه 756/2.
19) نفسه 78/1.
20) التلخيص 332/3.
21) البرهان 116/1.
22) البرهان 116/1.

23) نفسه 78/1.

24) التلخيص 441/3.

25) البرهان 116/1.

26) نفسه 322/1، 323 وكذلك 497/2، وهو ما يفيد اقتناص القطع من هذا الطريق عزيز الوجود.

27) «إذ على الإجماع ابتنى معظم أصول الشريعة» التلخيص 28/3.

28) البرهان 338/1.

29) التلخيص 26/3، 62/3.

30) البرهان 443/1 جاء عن «فإن مأخذ الإجماع يتسند إلى طرد العادة كما تقدم ذكره، ومن لم يحسن إسناد الإجماع إليه لم تستقر له قدم فيه».

31) البرهان 438/1.

32) التلخيص 430/2.

33) البرهان 78/1.

34) الموافقات، الشاطبي 23/1، 24، ومقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور 168.

35) البرهان 78/1.

36) التلخيص 107/1.

37) فإنه كما قال: «لا ندعو إلى كل ظن» البرهان 496/2، وأما المعتبر «ناصب الظن لا عينه» البرهان 497/2.

38) البرهان 78/1.

39) وإن كنا لا ننكر تفرد الشاطبي – وهو من وجوه إبداعه – في تحقيقه القطع بوجه أخص مما ذكره الجويني وغيره من الأصوليين؛ فإن ما صرح به لا يستلزم نقض ما ذهب إليه صاحبنا بل يشهد له ويعضده.

40) الموافقات 487/2.

41) البرهان 388/1، 389 و398/1.

42) نفسه 338/1، 337.

43) نفسه 338/1.

44) البرهان 501/2.

45) التلخيص 188/3، والبرهان 497/2.

46) البرهان 499/2، 502.

47) نفسه 741/2.

48) **نفسه** 742/2.

49) **البرهان** 738/2.

50) **البرهان** 410/1.

51) **نفسه** 416/1.

52) **نفسه** 411/1.

53) **نفسه** 399/1.

54) **نفسه** 410/1.

55) **نفسه** 410/1.

56) **نفسه** 419/1.

57) **فالقاعدة إذن – عند التحقيق – اجتهادية لا قطعية، وهو ما يفسر اختلاف المحدثين والفقهاء في صحة الاستدلال بآحاد الأخبار دون أن يستلزم ردهم للعمل به مطلقاً – حتى يقتضي إنكاراً وتشنيعاً – قال ابن رشد الحفيد: «وبالجملة فالمقصود فيما يظهر من العدالة إنما هو غلبة الظن بالصدق، وذلك يختلف بحسب اختلاف قرائن الأحوال. فينبغي إذن فيما ينصب الشرع فيه علامة محدودة بطريق قطعي لغلبة الظن بالصدق ألا نحد فيها حداً، بل يوكل ذلك إلى نظر المجتهدين، فإنه رب مجتهد تجتمع عنده قرائن يغلب بها على ظنه صدق إنسان ما ليس تجتمع لإنسان آخر» الضروري في أصول الفقيه** 74.

58) **البرهان** 522/2، 548/2.

59) **نفسه** 528/2.

60) **نفسه** 398/1.

61) **نفسه** 332/1.

62) **نفسه** 500/2.

63) **البرهان** 286/1.

64) **البرهان** 353/1.

65) **نفسه** 349/1.

66) **نفسه** 351/1.

67) **نفسه** 338/1.

68) **البرهان** 604/2.

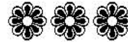
69) **البرهان** 786/2.

70) **نفسه** 604/2، 605.

لائحة المصادر والمراجع

- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، تقي الدين السبكي، وابنه تاج الدين، وضع حواشيه وعلق عليه محمود أمين السيد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1424هـ – 2004م.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط 2، 1406هـ.
- أساس البلاغة، جارالله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار بيروت، 1404هـ – 1983م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 6، 1415هـ – 1995م.
- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، تحقيق عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء، ط 3، 1412هـ – 1992م.
- التلخيص في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، تحقيق عبدالله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، ط 1، 1417هـ – 1996م.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في علم الأصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الفكر، ط 1، 1393هـ – 1973م.
- شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة........
- الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد المتوفى 505هـ، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 1، 1994م.
- العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى الفراء، تحقيق أحمد بن علي المباركي، ط 2، 1410هـ.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم المشهور بابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، الإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المصري بالقرافي رحمه الله (ت 684هـ)، حققه وعلق عليه محمد عبدالقادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ – 2000م.

- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي (ت 772هـ) ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السول للشيخ محمد بخيت المطيعي. مصورة عالم الكتب عن طبعة القاهرة 1943. بيروت.
- المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1408هـ.
- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت 436هـ – 1044م)، قدم له وضبطه الشيخ خايا الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- معجم مقاييس اللغة، أبوالحسن أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبدالسلام هارون، نشر دار الجيل، بيروت، ط 1، 1411هـ – 1991م.
- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، نشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي، مصر، 1961م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر.
- الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790هـ)، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ – 1997م.
- الورقات، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، تحقيق عبداللطيف محمد العبد، د.ت.



محمود حسن إسماعيل...... قصائد مجهولة

مصطفى يعقوب عبدالنبي(*)

مقدمة:

كان ميلاد جماعة «أبوللو» على يد مؤسسها ورائدها الدكتور أحمد زكي أبو شادي سنة 1932 علامة فارقة في تاريخ الشعر العربي الحديث، إذ وسعت صفحات مجلتها الشهيرة التي حملت نفس الاسم، عشرات الأسماء من الشعراء العرب في جميع أقطار الوطن العربي كله.

وعلى الرغم من قصر عمر مجلة «أبوللو» (1932-1934) إلا أن عدداً غير قليل من شعرائها قد تواصل إنتاجهم الشعري ليكونوا فيما بعد النجوم الساطعة في سماء الشعر العربي. ويغلب على شعر هذه الجماعة كما يقول الدكتور أحمد هيكل: «إنه لا يتسم بالتجديد فحسب، وإنما يتجاوزه إلى الابتداع المنطلق المتحرر، ثم لكون هذا الشعر يجيش بالعاطفة الحارة المتدفقة، لا بالبيان المنمق ولا بالذهن المتفلسف»[1].

ولعل القارئ لدواوين هؤلاء الشعراء يلمح تقارباً واضحاً في الملامح

(*) باحث مصري.

الشعرية بحيث يَعْسر عليه – أحياناً – أن يميز بين نهج شاعر وآخر، سواء في المعجم الشعري، أو في النزوع إلى التجديد في بناء القصيدة، أو حتى في تناول الموضوعات المشتركة التي كانت تدور حول عاطفة الحب أو التغني بالطبيعة.

وعلى الرغم من هذا التقارب الواضح بين هؤلاء الشعراء، فإنه لابد أن يستوقفنا شاعر قد حاد عن هذا التقارب، وكأنه نسيج وحده بين شعراء جيله، فقد بعُد إلى حد كبير معجمه اللغوي، وتفرَّد بموضوعات لم يتناولها أحد سواه، فضلاً عن انتهاجه صياغة شعرية متميزة. ولم يكن هذا الشاعر سوى محمود حسن إسماعيل، التي اختلفت تجربته عن تجارب الآخرين فصاغها في ديوانه «أغاني الكوخ».

الجوانب الفنية في شعره:

إن مَن يتتبع حياة الشعراء، سوف يجد – بالطبع – أن عدداً غير قليل منهم قد أصدر في مستهل حياته الأدبية ديواناً أو أكثر من ديوان، وغالباً ما تكون مثل هذه الدواوين هي من بواكير الشعر الذي لا تنضج فيه شخصية الشاعر أو اكتمال النضج الفني له، بل غالباً ما يكون شعر الشاعر في هذه المرحلة أقرب إلى مجاراة من سبقوه من كبار الشعراء. غير أنه لم يحدث لشاعر من قبل أن أصدر ديواناً وهو لم يبرح مقاعد الدراسة بعد، وأن يكون هذا الديوان علامة مميزة في تاريخ الشعر العربي المعاصر، بل ويثير ضجة ضخمة في الأوساط الأدبية.

فديوان «أغاني الكوخ» الذي صدر في سنة 1935 للطالب محمود حسن إسماعيل بالفرقة الثالثة بكلية دار العلوم والوافد من قرية النخيلة بصعيد مصر، كان نمطاً فريداً بين الدواوين الصادرة في حينها، فلا ترسّم

صاحبه خُطى مَن سبقوه كشوقي وحافظ ومطران، ولا هو سار كما سار عليه أبناء جيله من شعراء «أبوللو».

ولقد أثار صدور هذا الديوان ضجة في الأوساط الأدبية، إذ إنه لم يسلم من النقد المرير، والسخرية من موضوعات الديوان حتى أن بعضهم كتب مقالاً بعنوان «شاعر يكتب عن أسباخ القرية» مهاجماً فيه الديوان وصاحبه(2).

وعلى الرغم من هذا النقد فقد حظي الشاعر بتكريم أساتذته في دار العلوم وعلى رأسهم الدكتور مهدي علام الذي أثنى على الديوان وعلى صاحبه قائلاً: «تحرر شاعرنا من قيود الغزل التقليدي، والوصف التقليدي، والمدح التقليدي، والشعر التقليدي بصفة عامة في أسلوبه ومعانيه وخياله».

ولو لم أكن أعلم عن شاعرنا أنه لا يعرف الإنجليزية لحدثت نفسي بأنه تلميذ «وردسورث» ولكن كذلك ينبعث من أبناء العربية ومن صميم صعيد مصر، ومن يتلقى وحي الطبيعة الفاتنة، فيترجمه لنا شعراً وصّافاً بليغاً، شعراً مزدحماً بالصور الرائعة تتتابع سراعاً مع الألفاظ، أو تكاد تسبقها، ذلك لأن هذا الشعر يخلق جواً خاصاً بالموضوع الذي يتناوله قلم الشاعر، ومتى تنفست في ذلك الجو استطعت أن ترى في قليل من الألفاظ كثيراً من الصور»(3).

وعن عطاء محمود حسن إسماعيل الشعري، يقول الدكتور عبدالعزيز الدسوقي: «كان من أعظم أبناء هذا الجيل الرائد - يقصد جيل جماعة أبوللو - حيث استأثرت التجربة الشعرية بحياته كلها. ولعله الشاعر العربي الوحيد الذي ظل ينجب يغرد في حيوية وعذوبة وشباب طوال أربعين عاماً دون أن يتوقف أو يحس نضوب معينه الشعري الزاخر، أو يشعر بالقلق حيال أدواته

الفنية. وقد ظل راهباً في محراب الفن طوال حياته لم تستطع الأجناس الأدبية الأخرى أن تشده إليها»[4].

والحق ما قاله الدكتور الدسوقي فقد ظل طيلة حياته (1910-1977) يوالي – تباعاً – إصدار دواوينه بعد صدور ديوانه الأول «أغاني الكوخ» فأصدر «هكذا أغني» في عام 1937 و«أين النفر» في عام 1947 و«نار وأصفاد» في عام 1959 و«قاب قوسين» في عام 1964 ... إلخ، وبعد وفاته صدر له ديوانان هما: «موسيقى من السر» (1978) و«صوت من الله» (1980)[5].

أما عن الجوانب الفنية، فلعل أبرز ملامح شاعرية محمود حسن إسماعيل ما يحدثنا عنها الدكتور الدسوقي بقوله: «إنه يتميز عن كل أبناء جيله بأن له قاموساً شعرياً خاصاً، وخيالاً مجنحاً، ورؤية كونية متفردة. ولعل هذه السمات هي التي جعلت لرؤيته الشعرية طابعاً جديداً ولألفاظه وتعبيراته وصوره مذاقاً خاصاً، ولتجربته الشعرية جاذبية عميقة وتأثيراً بعيداً. لأن الشاعر برع في:.

1 – تشكيل الصور الشعرية الجديدة.

2 – صك الدلالات اللغوية الجديدة.

3 – المزج بين الحسيات والمعنويات وتشكيل المعنى وتجسيده، وإذابة الحس وتحويله إلى رؤية فكرية.

4 – دقة الحساسية اللغوية، والقدرة على معرفة الفروق الدقيقة بين الألفاظ والتعبيرات، وتمييز الحدود الفاصلة بين ظلال الألفاظ وتأثيراتها وتفجير ما فيها من شحنات تعبيرية وطاقات تصويرية.

5 – حدة التنبه الفني والنفاذ إلى جوهر التجربة الفنية ودقة الربط بينها وبين إطارها اللغوي والجمالي.

6 – تجسيد الرؤية الخيالية، وتحويل الخوارق وعجائب الكون إلى تجربة فنية مرهفة. أما رؤيته الشعرية فتتصل بطبيعة نفسه وتكوينه الفكري والروحي وظروف حياته وموهبته الشعرية العاتية»[6].

أما أسلوب الشاعر فهو يجنح أحياناً إلى الغموض والإبهام. يقول الناقد عباس خضر «والواقع أنه كان يبعد أحياناً كثيرة ويشتط حتى يتعب قارئه ويضطره إلى أن يعيد قراءته حتى يعي ما يقول»[7].

وعن الجوانب الفنية في شعره، يقول الدكتور شوقي ضيف: «إن في شعره جانبين فنيين متميزين: جانب التشكيل اللغوي والأسلوبي، وجانب التشكيل التصويري. أما جانب التشكيل اللغوي والأسلوبي، فيرجع إلى أنه خبر اللغة وأساليبها خبرة نادرة أتاحت له أن يكوِّن لنفسه معجماً لغوياً فريداً، كما أتاحت له أسلوباً رصيناً له خصائصه الفريدة.

وأما التشكيل التصويري فيرجع إلى خصب ملكته الخيالية التي أتاحت له استغلال التصاوير الشعرية الموروثة استغلالاً عصرياً حياً، كما أتاحت له تصاوير مبتكرة لا تكاد تُحصى. وليس هذا فحسب بل أتاحت له تصاوير مجنَّحة يكثر تداخلها وتوالدها بعضها من بعض حتى ليشيع فيها الوهم، ويتوافر وميضه، وكأنها ألوان الطيف تظل تختلج ولا تثبت على قرار»[8].

قصائد مجهولة:

إن محمود حسن إسماعيل من الشعراء القلائل الذين تواصل إنتاجهم الشعري دون توقف، ودون أن تشغله الأجناس الأدبية الأخرى التي شغلت معظم أبناء جيله، إذ تحول بعضهم إلى القصة أحياناً أو النقد الأدبي

أحياناً أخرى، حتى وافاه الأجل، بعيداً عن أهله ووطنه في الكويت التي أكرمت وفادته وعوضته عن تقدير مستحق له قد افتقده في مصر.

ولقد كان محمود حسن إسماعيل يشعر بمرارة شديدة في سني حياته الأخيرة لإحساسه بأنه لم ينل ما يستحقه من تكريم وتقدير، قد عبر عنه في حديثه الأخير مع الشاعر فاروق شوشة حيث قال: «فما كنت أتصور بعد أن حملت القيثار نصف قرن وما لي سلالٌ أغنِّي بها وأجني صداها مع القاطفين من أجل القوت، فما لي يدٌ في كل ما أتحرك فيه. ولكنها حروف الأيام وجزاؤها للعاكفين على صخور الشرف والمبادئ واليقينية بالارتفاع ورفض الانصياع لجيل المجد في هذا الزمن الخسيس الميزان»[9].

وإذا كان الشاعر قد فاته أن يلقى ما يستحقه من تقدير في حياته، فإن تقديراً من نوع خاص قد جاءه بعد مماته، إذ تولّت «دار سعاد الصبّاح» جمع دواوين الشاعر بالإضافة إلى شعره المخطوط الذي لم يُقدّر له إصداره في ديوان، لتصدر هذا الكم الكبير من شعر الشاعر في «الأعمال الشعرية الكاملة».

وبرغم وجود هذه «الأعمال الشعرية الكاملة» التي بلغ عدد صفحاتها ما يزيد على ألفي صفحة، جمعت فيها ما تفرّق من شعر الشاعر مطبوعاً كان أم مخطوطاً، إلا أنه يبدو – كما تبين لنا من البحث في عدد من الدوريات القديمة – أن هناك بعض القصائد ظلت قابعة في مصادرها الأولى، حيث نُشرت لأول مرة، فلم تمتد لها يد الشاعر بإثباتها في ديوان من دواوينه الكثيرة ولم تستدركها «الأعمال الشعرية الكاملة».

والدليل على ذلك أننا قد عثرنا في بعض أعداد مجلة «الرسالة» التي كان يصدرها المرحوم أحمد حسن الزيات على ثلاث قصائد لم يسجل

الشاعر أياً منها في أيٍّ من دواوينه التي أصدرها في حياته ولم تستدركها «الأعمال الشعرية الكاملة» للشاعر.

وأغلب الظن أن الشاعر قد غفل عن إثبات تلك القصائد في أي من دواوينه سهواً، لأنها من جيد شعره بدليل نشرها في «الرسالة» التي لا تقبل بغير الشعر الجزل الرصين منشوراً على صفحاتها. وعلى الرغم من أن الأستاذة سلوان محمود، ابنة الشاعر قد أصدرت في سنة 2005 كتاباً بعنوان «محمود حسن إسماعيل... نثرياته... غنائياته.. وأشعاره المجهولة»، إلا أن الكتاب قد خلا أيضاً من تلك القصائد.

إذن فنحن أمام قصائد مجهولة لا يدري من أمرها النقاد والباحثون في شعر محمود حسن إسماعيل شيئاً. ولعلنا بذكر تلك القصائد التي تُنشر الآن لأول مرة منذ أكثر من نصف قرن من الزمان، ما يجعل النقاد يستكملون دراستهم حول التجربة الشعورية لدى محمود حسن إسماعيل، كما أن في نشرها - من ناحية أخرى - إمتاع الأسماع لدى القراء في رجعة إلى زمن الشعر الجميل.

القصيدة الأولى:

وهي بعنوان «من دخان المجتمع» وقد عثرنا عليها في العدد 304 من مجلة «الرسالة» الصادر في أول مايو سنة 1930، وأغلب الظن أن تلك القصيدة قد غفلت عنها عين الشاعر عندما تهيأ لإصدار ديوانه «أين المفر» الصادر في سنة 1947، وهو الديوان الذي كان من المفروض أن تكون هذه القصيدة من ضمن قصائده، كما أن الشاعر قد غفل - أيضاً - عن إدراجها ضمن ما صدر له - فيما بعد - من دواوين.

من دخان المجتمع

«في ذكرى قاسم أمين»

جفّ الخميلُ.. فلا ظلٌّ ولا ثمرُ ... ولا نشيدٌ إليه يظمأُ الوترُ
إلا بقايا أغانٍ هاهنا وهَنا ... مصرعات عليها الصمت يحتضرُ
وقبلة من شفاه الطير ثاكلة ... على الغصون تهاوت حولها الذكرُ
وشاعر في يديه أدمع ودم ... وجذوة من أسى تغلي وتستعرُ
ويشتكي فيقول الناس هز صدى ... وقال شعراً. ضللتم! إنه ضجرُ
طوى الربيع على أقداحه مزقا ... من قلبه، في هجير العمر تنفطرُ
ونغمة في صحاري النفس حائرة ... ما في فمي نبأة عنها ولا خبرُ
نفثت فيها، وَذَرَّانِي بحيرتها ... إعصار يأس كليل الجن معتكرُ
ما يبتغي عاشق التغريد من نغمي ... والكون حولي زند خانه الشررُ
والأرض بركان آجال يكاد بها ... لولا العناية في الآفاق ينفجرُ
والناس مثل الضواري لا خيال لهم ... إلا المخالب والأنياب والظفرُ
وما بهم جائع عزته لقمته ... ولا شريد تجافى جنبه المدرُ
فما لهم جيشوا الأرزاء واحتشدوا ... للموت فانين لا هابوا ولا حذروا
وجندوا الغاز وارتجوا له فزعا ... وتحتهم نفرت أشداقها الحفرُ
في كل يوم سرير ذاب صولجه ... ودولة في رياء السِّلم تنتثرُ
فأين تبرج فتّاك.. وطل دم ... فالنسر جوعان في الآجام ينتظرُ
وليذهب العصر مطعوناً بخنجره ... تبلي حضارته الأطماع والأشرُ
تنعتم.. وعشاش الطير عارية ... والأفرخ البيض والأطفال والزهرُ
حتى الربيع. وما ذنب الصباح به ... والنهر يحلم والأنسام والشجرُ؟
مهازل أبدع الطاغون فتنتها ... ما هزني هاجس منها ولا أثرُ
أنا ابن من أعيت الدنيا حضارتهم ... ونوروا وظلام الأرض معتكرُ
وأنطقوا معجزات الفن قاهرة ... والدهر لجلجه الإعياء والحصرُ

قم غنني من دم الأبطال أغنية ... يحلو لشادي العلا في ظلها السمرُ

وهات عن سيرة الأحرار في وطن ... ما أيقظت قلبه الأحداث والغيرُ

واهتف «بقاسم»: قم فانظر صحائفه ... تضيق عن وصفها الأخبار والسيرُ

شهدت في الدور قيد الذل محتدما ... قلب الخدور على بلواه ينفطرُ

أزاهر النيل أفنى السجن بهجتها ... ومس أكمامها من هوله خدرُ

فرحت تزأر حول القيد عاصفة ... ما شل فورتها جبن ولا حذرُ

وحولك الرأي تحكي نار غضبته ... أسنة في قتام الحرب تشتجرُ

فقائل: مصلح أوفى بمشعله ... على الضفاف كما يستشرف القمرُ

ألقى المبادئ ما في روحها ضرر ... مس الحجاب ولا في شرعها خطرُ

وقائل: شرعة قبل الأوان أتت ... والعصر في وهدة الأخلاق منحدرُ

وقائل: زنبق الوادي بريوته ... تحت الخمائل عذري الشذى نضرُ

فإن تنقل مات العطر.. وانتثرت ... كمامه وطواه الترب والوضرُ

وبين هذا وهذا.. أقبلت زمر ... ضلت سبيلك. تتلو ركبها زمرُ

هوى على كفهم نجم العفاف فما ... هزوا لمصرعه جفناً ولا شعروا

باسم السفور أقاموا كل مجزرة ... يكاد يلطم من أهوالها القدرُ

عاثوا فضج الحمى من رجس خطوتهم ... وفزعت منهم الأخلاق والأسرُ

نعش الفضيلة يمشي في مواكبهم ... فما يحس به سمع ولا بصرُ

قالوا: شأي الغرب قلت: الشرق سابقه ... وإن تبدلت الأشكال والصورُ

وما بعاداته نعلي دعائمنا ... لكن بما تلهم الأحداث والعبر

وكيف يعلو جبين الدهر في بلد ... بكف شبانه الأخلاق تنتحرُ

فقم له «قاسم» واهتف بساحته ... يا علماً بعد هذا الغي يزدجرُ

أو لا فنم هانئاً في الخلد لا صخب ... يضني الحياة ولا هم ولا ضجرُ

مجدت ذكراك عل اليوم خافقة ... من أرغني بصداها النفس تعتبرُ

أنا الذي يسمع الأبطال ذكرهم ... وإن تزوي بهم تحت الثرى حجرُ

عزيف جنى فوق الشمس دارته ... وتحتي اللغو والتهريج والهذرُ

القصيدة الثانية:

وهي بعنوان «الغد المشؤوم»، وقد عثرنا في العدد 269 من مجلة «الرسالة» الصادر في 29 أغسطس سنة 1938، وهي من القصائد العاطفية التي برع الشاعر في إضفاء نوع من الغموض على معانيها، وتماثل هذه القصيدة في أجوائها النفسية وتجربتها الشعورية، قصيدة شهيرة للشاعر بعنوان «جلاد الظلال»(10).

الغد المشؤوم!!

«إليك.. وقد وعدتني بلقاء

الغد فما عدت! ولا عاد!!»

وقلت: «غداً تبرأ جراحك» فانطوت ... على نارها تحت الدجى تتضرم

تغمغم باسم الفجر عل صباحه ... بفرحتها فوق الربى يتبسم

وعادت كما كانت جراحا حزينة ... تكاد عليها خيبة الروح تلطم

وقلت: «غدا ليلاتك السود تنجلي ... ويهجر دنيانا العذاب المخيم

فقيدت أجفاني عن النوم علها ... إذا مات ليلي في ضحى الحب تنعم

فعادت كما كانت وجن ظلامها ... فذاب به طيف الضياء المهوم

وقلت: «غداً يا شاعري تلمح المنى ... على روحك الشاكي الحزين تحوم

فَعَلَّلتُ ساعاتي وقلت: لعلما ... هواك غدا يا نفس يحنو ويرحم

وجاء غدي المشؤوم خيبان بعدما ... قضى الليل – مفطور الرجاء – المتيم

وقلت: غدا صحراء عمرك جنة ... وصفو لدنيانا، ولهو وأنعم

وتسبيح أحلام، وآفاق نشوة ... ودنيا أغان للهوى تترنم!

وجاء غدي قفراً محيلاً سكونه ... مناحات جن في الكهوف تدمدم

وقلت: دخان اليأس ولي وفي غد ... سيسعد هذا اليائس المتجهم

وجاء غدي لا كان جاء ولا انتهى إلى به دهري الأثيم المذمم
فسرت وأيامي خراب وظلمة وعيش ملال كله وتبرم
على شبحي المهدود فوضى وضجة ويأس وفي قلبي من الحزن مأتم
وفي نفسي لو ينشق الموت ريحه زوافر تبلى من لظاها جهنم
فيا غادتي أقسمت بالحب بالمنى بنورك بالفن الذي راح يلهم
لقربت لي يوم اللقاء وعدتني ليهدأ مفجوع الأماني مسقم
وأسعد قبل الموت لو شئت لحظة أزود منها للخلود وأغنم
وإن شئت نسياني فيا ضيعة الهوى وضيعة أحلامي التي كنت أحلم
ويا ضيعتي في العاشقين كأنني من اليأس لغز في فم الحب مبهم

القصيدة الثالثة:

وهي بعنوان «موسيقى تائهة»، وقد عثرنا عليها في العدد 415 من مجلة «الرسالة» الصادر في 16 يونيو سنة 1941، ويلاحظ القارئ هنا أن الشاعر قد تخلى عما اعتاد عليه من إيثاره البحور الجزلة – إن صح التعبير – كالطويل والبسيط، وسلك نهج المجزوء من البحور، والتنوع في القافية، وهو نهج يصلح للأغاني بالنظر إلى ما فيها من إيقاع موسيقي ملحوظ. فضلاً عما بها من عاطفة جياشة.

موسيقى تائهة..!

«نانا»..

(مهداة إلى الروح المتمرد الحزين الذي حملت إلى الريح
نجواه منذ ليال،.. ولا أدري متى يعود!)

الليل يا «نانا»   والريح يا «نانا»

سران من قلبي..

أقبلت حيرانا   وعدت حيرانا

من شاطئ الغيب

*****

الليل ناداني   من عالم ثان
وقال: يا فاني   هيجت أحزاني..

إن كنت ظمآنا
أقبل لدنيانا
واتبع خطى «نانا»
واسمع صدى «نانا»

فالله سوانا   للشعر والحب
والله غنانا   أنشودة الحب
الليل يا «نانا»   والريح يا «نانا»

سران من قلبي..

*****

والريح في السفح   هبت على جرحي
ورقت نوحي   شعراً على الدوح

كالروح ولهانا
كالخمر سكرانا
كالطير غنانا
وقال: يا «نانا»

إني من الغيب   حملت من ربي
للمدنف الصب   أنشودة الحب

* * * * *

الليل يا «نانا»   والريح يا «نانا»

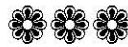
سران من قلبي..

أقبلت حيرانا   كالجرح أسيانا
كالليل نجوانا   كالريح إرنانا

وعدت يا «نانا»
هيمان.. حيرانا
لشاطئ الحب!!

الهوامش

1) تطور الأدب الحديث في مصر، د. أحمد هيكل، ص 297.
2) هؤلاء عرفتهم، عباس خضر، ص 63.
3) الثقافة، العدد 45 يونيو 1977، شاعر الريف.. محمود حسن إسماعيل، د. مهدي علام، ص 42.
4) محمود حسن إسماعيل.. مدخل إلى عالمه الشعري، د. عبدالعزيز الدسوقي، ص 4.
5) شعر محمود حسن إسماعيل.. محاولات للتذوق الفني، د. أنيس داود، ص 8.
6) محمود حسن إسماعيل.. مدخل إلى عالمه الشعري، مصدر سابق، ص 6.
7) هؤلاء عرفتهم، مصدر سابق، ص 64.
8) الشعر، العدد 25، أبريل 1988، محمود حسن إسماعيل.. في ذكراه، د. شوقي ضيف، ص 23.
9) الشعر، العدد 50، ربيع 1988، الحديث الأخير للشاعر الكبير، فاروق شوشة، ص 34.
10) الأعمال الشعرية الكاملة، المجلد الأول، ديوان «أين المفر»، ص 671.



أسماء الكعبة المشرفة في الدرس اللغوي

رياض بن حسن الخوام(*)

اختصت هذه اللفظة المباركة بدراسة علمية ماتعة قدمها علماؤنا على امتداد قرون خلت، فنظروا إلى أسباب تسميتها بالكعبة، وبحثوا عن اشتقاقات لأسمائها الأخرى وأبرزوا التراكيب اللغوية التي آثرتها العرب في استعمالهم لأسمائها وما يتصل بها، ورأيتني أتتبع ما ذكروه في كتب اللغة والتفسير والتاريخ فسجلت ما سطروه ورتبت ما خبروه ليجتمع في موضع واحد ما تناثر، فتحصل إن شاء الله الفائدة ويعم النفع.

وقد رأيت ابتداء أن أنبه إلى أن المؤرخين الذين عرضوا لأسماء الكعبة المكرمة ذكروا معهاأسماء تنسحب على مكة أيضاً كما تنسحب أحياناً على المسجد الحرام الذي تقع فيه الكعبة، من ذلك ما ذكره الأزرقي أن البيت كان يدعى قادساً، ويدعى ناذراً، ويدعى القرية القديمة، ويدعى البيت العتيق[1]، وتبعه في ذلك الفاسي في شفاء الغرام[2]، في حين أن ابن ظهيرة ذكر قادساً والبيت العتيق ضمن أسماء مكة ثم قال: «ومن أسمائها – أي مكة المكرمة –: البيت العتيق، ذكره الأزرقي وغيره، قال الفاسي: ولعل ذلك من تسمية الكل باسم البعض وهو مجاز شائع، لكن يَرد على ذلك تسمية مكة

(*) باحث سوري.

بأسماء الكعبة كلها إذا لحظ هذا المعنى»[3]. وأضاف قائلاً: «أقول على هذا يكون لمكة في القرآن عشرة أسماء بل وأكثر عند التتبع والتدبر، فتأمل والله الموفق»[4]. فهذا يفيد أن المؤرخين كانوا مدركين بأنه عن طريق المجاز يمكن أن يطلق على الكعبة أسماء مكة والعكس صحيح أيضاً، لكننا في هذا المقال – سنعرض الأسماء التي ذكروها على أنها مخصوصة بالكعبة المشرفة، مدركين أيضاً أن بعضها يطلق على مكة المكرمة وبعض آخر يطلق على المسجد الحرام المشتمل على الكعبة المشرفة وهي:

1 - الكعبة:

وهي البيت المسقَّف في وسط الحرم[5]، وهي اسم غالب عى هذا البنيان المشاهد كالنجم للثريا، وتقع بين الأخشبين في وسط المسجد الحرام[6]. ورد ذكرها في القرآن الكريم مرتين، الأول في قوله تعالى: ﴿**جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس**﴾[7]، والثانية في قوله تعالى ﴿**يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة**﴾[8].

وقد ذكر اللغويون ثلاثة أقوال لسبب تسمية هذا البيت كعبة:

1 – أنها سميت بذلك لتكعُّب بنائها أي تربيعه، ففي المنتخب لكراع أنها سميت كعبة للتربيع، وأن كل مربع عند العرب كعبة[9]، وأكد على ذلك في موضع آخر فقال: «إن البيت الحرام سمِّي كعبة لتربع أعلاه[10]، أما ابن سيده فقد أشار في عبارة تقريرية إلى أن «الكعبة البيت المربع»[11] ونسب الطبري هذا القول إلى مجاهد قال: «إنما سميت بالكعبة لأنها مربعة أيضاً»[12]، ونسب هذا إلى ابن نجيح وابن جريح إذ نقل عنهما القول بأنها سميت الكعبة لأنها مكعبة على حلقة الكعب[13]، وتكعُّب البناء هو تربيعه[14].

2 – أنها سميت بذلك لارتفاعها ونشوزها على الأرض[15]، وكل شيء علا

وارتفع فهو كعب عند العرب، ومنه كعبت الجارية تكعُب إذا نهدَ ثديُها، ومنه كعُب القدم وكعب القناة[16]. ولعل مما يؤيد هذا القول أن الكعبة في اللغة هي الغرفة، قال ابن سيده: «أراه لتربعها أيضاً»[17]، والظاهر أن ابن سيده أراد من قوله هذا التأكيد على أن سبب تسمية الكعبة غرفة هو لتربيعها أيضاً وليس لارتفاعها، فكأن الغرفة عنده لا تكون إلا مربعة، لكن من المحتمل أن يكون مراد العرب من إطلاقهم الكعبة على الغرفة هو الارتفاع والعلو، ففي القاموس المحيط «والغرفة: العلِّيَّة»[18]، بل الظاهر أيضاً أن فكرة العلو والارتفاع عن الأرض حاصلة منذ بناء الكعبة إلى وقتنا هذا، فقد ذكر صاحب منائح الكرم أن إبراهيم حين أراد بناءها قال: «يا إسماعيل، إن الله أمرني أن أبني له بيتاً هاهنا، وأشار إلى أكمة حمراء مرتفعة، فقال: اصنع ما أمرك»[19]. وروي عن مجاهد أن محل البيت كان قد دُرس بعد الطوفان فصار موضعه أكمة حمراء لا تعلوها السيول[20]، فكونها أكمة مرتفعة لا تعلوها السيول كما ذكر في النصين السابقين يفيد أن فكرة ارتفاعها عن مستوى الأرض لم يبرح أذهان من أراد بيان سبب تسميتها بذلك ناهيك عن قوله تعالى واصفاً بناء إبراهيم وإسماعيل: ﴿**وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت**﴾[21] فالفعل يرفع إشارة إلى أن الارتفاع هو من صفات هذا البيت المعظم.

3 – أنها سميت بذلك لانفرادها من البناء قاله مقاتل[22]، يؤيد ذلك أنها سميت البنية كما سيمر معنا، إذ لم يكن العرب يبنون بيوتهم على هذا النمط، ولعل المراد أنها اختصت بشكل هندسي متفرد أضفى عليها جمالاً خاصاً فانفردت بذلك عن كل بناء معروف عندهم.

وقد رجح الفاسي الرأي الأول بقوله: «والصحيح الأول على ما ذكر

ابن جماعة»[23]، وتبعه السنجاري مبيناً سبب ترجيحه فقال: «والظاهر أن الأول أولى، لأن وضع البيت الشريف ليس على الاستدارة بل هو ذو أضلاع أربعة وهو المربع عند أهل الهندسة»[24].

ولعلي لا أبعد عن الصواب إن قلت: إنه سمِّيت كعبة لكل ما ذكروه من الأسباب، إذ إن كل سبب له ما يدل عليه من الواقع المشاهد والله أعلم.

وقد صار لهذه الكعبة عند العرب مكانة وتعظيم وتقديس فصاروا «يبنون بيوتهم مدورة تعظيماً للكعبة[25]، ولا يستحسنون بناء بيوت تشبهها شكلاً وهندسة، قالوا: «أول من بنى بيتاً مربعاً حُميد بن زهير فقالت قريش: ربَّع حُميد بن زهير بيتاً، إما حياة وإما موتاً»[26].

وقد توسع بعضهم في تقليدها فبنوا بيوتاً يضاهون بها هذه الكعبة، من ذلك ما ذكره ابن عطية نقلاً عن كتاب سير ابن إسحاق أنه كان في خثعم بيتاً يسمونه الكعبة اليمانية[27]، وذكر صاحب اللسان أنه كان فيه صنم يدعى الخَلَصة وقد أنفذ إليها رسول الله ﷺ جرير بن عبدالله البجلي فخربها[28].

وتسمى أيضاً كعبة اليمامة[29]، وذكر صاحب معجم البلدان أن بانيها هو أبرهة بن الصباح الحميري، وأضاف قائلاً: «وقيل كان ذو الخلَصة البجلي فخربها[30].

وتسمى أيضاً كعبة اليمامة[31]، وذكر صاحب معجم البلدان أن بانيها هو أبرهة بن الصباح الحميري، وأضاف قائلاً: «وقيل كان ذو الخلَصة يسمَّى الكعبة اليمانية والبيت الحرام يسمَّى الكعبة الشامية»[32].

وذكر الجوهري أيضاً أنه كان لربيعة بيت يطوفون به يسمونه

الكعبات[33]، وقيل – كما قال ابن منظور – ذا الكعبات، وقد ذكره الأسود بن يعفر في شعره فقال:

.. والبيت ذي الكَعَبات من سنداد[34]

ونقل السنجاري عن صاحب القاموس قوله: «وبُسٌ بالضم بيت لغطفان بناها ظالم بن أسعد لما رأى قريشاً يطوفون بالكعبة ويسعون بين الصفا والمروة فذرَّع البيت وأخذ حجراً من الصفا وحجراً من المروة فرجع إلى قومه فبنى بيتاً على قدر البيت ووضع الحجريْن وقال: «هذان الصفا والمروة، فاجتزئوا به عن الحج، فأغار عليهم زهير بن جناب الكلبي فقتل ظالماً وهدم بناءه»[35].

ومن ذلك «نو بَهَار بَلْخ» بناه أحد أجداد خالد بن برمك، عارضوا به الكعبة وكانوا يطوفون به ويحجه أهل مملكتهم ويُلْبِسُ الحرير، وكان بيتاً حول أروقته ثلاثمائة وستون مقصورة يسكنها خادمه وقُوَّامه، وكان من يليه يسمى برمكاً يعني والي مكة، وانتهت البرمكة إلى خالد بن برمك فأسلم على يد عثمان وسماه عبدالله[36].

وهكذا تأثر العرب والعجم بهذه الكعبة من حيث بنائها وشكلها ثم الطواف حولها، لكن كل ما بنوه اندثر، وبقي هذا البيت العتيق مكلوءاً بحفظ الله وعنايته مُهاباً من العرب يأوون إليه ويقدسونه، قال ورقة بن نوفل في الكعبة:

«مَثاباً لأفناء القبائل كلّها تخبُّ إليها اليَعْمُلاتُ الطلائح»[37]

2 - بكــة:

ذُكرت مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿**إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً**﴾[38]، وقد اختلف العلماء حول المراد من بكة هنا على فريقين:

«أ» – فريق يرى أن مكة وبكة بمعنى واحد على البدل كما يقال ضَرْبٌ لازِبٌ ولازِمٌ رُوِي ذلك عن الضحاك ومجاهد[39]، لذا ذكرت بكة على أنها من أسماء مكة.

«ب» – وفريق يرى أن هناك فرقاً بين بكة ومكة فقيل: إن بكة هي موضع البيت، ومكة هي الحرم كله[40] وذكر الأصفهاني ضمن الأقوال المفسرة للفظ بكة أن المراد منها في الآية الكريمة هو البيت[41]، وأورد الأزرقي أيضاً ما يفيد أنهم أطلقوا هذه اللفظة على الكعبة المشرفة قال: «قال عثمان: وأخبرني محمد بن السائب الكلبي في قول الله عز وجل: ﴿**إن أول بيت ووضع للناس للذي ببكة مباركاً**﴾ قال: وهي الكعبة»[42]، وإلى نحو هذا أشار ابن ظهيرة حين عرض للفظ بكة فقال: «وقيل الكعبة والمسجد الحرام قال الجوهري وزيد بن أسلم»[43]. والمهم أن هناك من ذهب إلى أن المراد من بكة هو الكعبة أو موضع البيت.

أما اشتقاق بكة فثمة أقوال فيها:

1 – قال ابن عباس – رضي الله عنه –: «إنها سميت بكة لأنه يجتمع فيها النساء والرجال»[44]. وعن ابن جريج أنه كان يقول: «إنما سميت بكة لتباكِّ الناس بأقدامهم قدام الكعبة»[45] أي يجتمع الرجال والنساء فيتزاحمون في الطواف، يقال: بكَّ فلانٌ يبُكُّ بكة أي زَحَمَ، وتباكَّ القوم أي ازدحموا، قال الجوهري بعد أن أورد معانيه اللغوية: «سميت بذلك لازدحام الناس»[46].

2 – وقيل: إنها سميت بذلك لأنها تبكُّ أعناق الجبابرة[47] أي – كما قال ابن ظهيرة –: «تدقها ما قصدها جبار بسوء إلا قصمه الله»[48].

3 – وقيل: سميت بذلك لأنها تضع من نخوة المتكبرين[49]، وظاهر أن هذا

التعليل يندرج تحت الذي سبقه، فبكها لأعناق الجبابرة المتكبرين هو وضع لنخوتهم جميعاً[50].

والخلاصة أن بكة أطلقت على الكعبة إما ابتداء كما هو الشأن عند الفريق الثاني وإما مجازاً عند الفريق الأول، لأن مكة أو بكة مشتملة على الكعبة المشرفة.

3 - المسجد الحرام:

ورد هذا التركب الوصفي في القرآن الكريم (15) مرة أُريد به في بعض المواضع الكعبة المشرفة وأُريد به في مواضع أخرى مكة المكرمة[51]، وقد ذكرنا من قبل أن أسماء مكة تتداخل مع أسماء الكعبة مجازاً، لذا فحديثنا هنا عن هذا التركيب مطلقاً، وقد قال الفاسي مشيراً إلى أنه يراد به الكعبة ما نصه: «ومن أسمائها المسجد الحرام، لقوله تعالى: ﴿**فول وجهك شطر المسجد الحرام**﴾[52] والمراد به الكعبة بلا خلاف»[53] ويتأيد إطلاق المسجد الحرام على الكعبة بالحديث الشريف «صلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا الكعبة»[54].

ومما ورد وليس المراد منه الكعبة قوله تعالى: ﴿**لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله**﴾[55] فالمراد به هنا هو مكة المكرمة.

«والحرام» الواقع صفة للمسجد هو مصدر بمعنى المحرم، فإن قيل: لماذا ذُكر المسجد الحرام مراداً به الكعبة في بعض الآيات ولم تذكر الكعبة ابتداءً؟ فالجواب فيما ذكره النسفي مفسراً قوله تعالى: ﴿**فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام**﴾ قال: «وذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على أن الواجب مراعاة الجهة دون العين»[56]، ومن المفيد أن نذكر ما أشار إليه الشوكاني في تفسيره لقوله تعالى في سورة البقرة:

﴿**فول وجهك شطر المسجد الحرام**﴾ إذ قال: «ولا خلاف أن المراد من شطر المسجد هنا الكعبة»[57].

وأخيراً لا شك أن الكعبة سُميت بالمسجد الحرام في الآيات الدالة على ذلك لاشتماله عليها والله أعلم.

3 - البيـــت:

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (15) مرة في بعضها مفردة[58] وفي بعضها موصوفة بالنعوت (الحرام أو المحرم أو العتيق)[59] وبعضها مضاف إلى الضمير العائد إلى الله سبحانه وتعالى[60]، وسنأتي على ذكرها الواحدة بعد الأخرى.

«أ» أما البيت فقد أُطلق مراداً به الكعبة في قوله تعالى: ﴿**إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً**﴾[61]، وسمي بيتاً كما قال الشوكاني لأن له سقوفاً وجداراً وهي حقيقة البيت وإن لم يكن كما قال الشوكاني لأن له سقوفاً وجداراً وهي حقيقة البيت وإن لم يكن به ساكن[62]. والظاهر أنه نُكِّر في هذا الموضع بخلاف المواضع الأخرى التي ذكر فيها لفظ البيت مراداً به الكعبة لأن التنكير يتناسب مع السياق العام للآية وهو الإخبار عن شيء مجهول يتمثل في معرفة أول بيت وُضع على ظهر الأرض - والله أعلم -، أما الآيات الأخرى[63] التي ورد فيها لفظ البيت فجاءت معرفة بـ (أل) الداخلة على البيت دالة على إرادة الغلبة فصارت لفظة البيت علماً على الكعبة المشرفة، قال ابن ظهيرة مشيراً إلى ذلك بعد إيراده قوله تعالى: ﴿**وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً**﴾[64] ما نصه «المراد بالبيت الكعبة لأنه غالب عليها كالنجم للثريا»[65]، وقد وردت لفظة البيت علماً بالغلبة على الكعبة في كلام العرب قال أبو قيس بن الأسلت الخزرجي يريد قريشاً:

قوموا فصلُّوا ربَّكم وتعوَّذوا بأركانِ هذا البيتِ بينَ الأخاشبِ[66]

وقال عبدالمطلب:

إنَّ عدو البيت من عاداكا امنعهم أن يُخربوا قُراكا[67]

ولا نكاد نرى كتاباً في السيرة النبوية أو التاريخ إلا ولفظة البيت تُذكر على أنها علَم على هذا البناء المقدس[68]. ووردت لفظة البيت مضافة إلى الضمير الدال على الله سبحانه وتعالى ثلاث مرات، الأولى في قوله تعالى: ﴿**أن طهرا بيتي للطائفين**﴾[69]، والثانية في قوله تعالى: ﴿**وطهر بيتي للطائفين**﴾[70]، والثالثة في قوله تعالى: ﴿**عند بيتك المحرم**﴾[71].

وأضافت العرب لفظة البيت إلى لفظ الجلالة مريدين به الكعبة المشرفة فقالوا: بيت الله، من ذلك قول زيد بن عمرو بن نُفَيل حين لقي حبراً من أحبار الشام إذ سأله هذا الحبر: ممن أنت؟ فقال زيد: من أهل بيت الله، من أهل الشوك والقَرَظ[72]، وقد قال الزِّبرقان بن بدر لرجل من بني عوف كان قد هجا أبا جهل وتناول قريشاً:

أتدري من هجوتَ أبا حبيب سليلَ خضارمٍ سكنوا البطاحا
أزادَ الركبِ تَذكُرُ أم هشاماً وبيتَ الله والبَلدَ اللِّقاحا[73]

ومنه قول رجل من بني أسد[74]:

كذبتمْ وبيتِ الله لا تنكحُونَها بني شابَ قَرْناها تَصُرُّ وتَحلُبُ

وأكد ابن سيده فيما نقله ابن منظور عنه صحة هذا الإطلاق بقوله: «وبيت الله تعالى الكعبة»[75]، أما سرُّ هذه الإضافة فقد بينها ابن عطية بقوله: «وأضاف الله البيت إلى نفسه تشريفاً للبيت، وهي إضافة مخلوق إلى خالق ومملوك إلى مالك»[76].

وأضافوا إلى تركيب بيت الله لفظة «الحرام» أيضاً، فقد ورد هذا

التركيب في حديث عبدالمطلب بن هاشم مع حُناطة الحميري فكان مما قال له: «هذا بيت الله الحرام وبيت خليله إبراهيم عليه الصلاة والسلام»[77].

ومن المفيد أن نذكر هنا أن إطلاق لفظة البيت على الكعبة له دلالة معنوية، فقد ذكر صاحب اللسان نقلاً عن ابن سيده أن البيت من بيوتات العرب هو الذي يضم شرف القبيلة ويقال: فلان بيت قومه أي شريف قومه»[78]، لذلك قدسها العرب لمكانتها وهابوها لشرفها.

«ب» البيت الحرام: وُصف هذا البيت بلفظة «الحرام» في موضعين من القرآن الكريم، أولهما في قوله تعالى: ﴿**ولا آمين البيت الحرام**﴾[79] وثانيهما في قوله تعالى: ﴿**جعل الله الكعبة البيت الحرام**﴾[80]، وأشار الجوهري إلى أن المراد بالبيت الحرام هو الكعبة قال: «والكعبة هي البيت الحرام»[81]، وأكد على ذلك ابن منظور بقوله: «وسمَّى الله تعالى الكعبة شرَّفها الله البيت الحرام»[82]، والحرام مصدر بمعنى المحرم، قال الشوكاني: «وسمِّي حراماً لتحريم الله سبحانه إياه»[83]، وبين السنجاري معنى هذه الحرمة بقوله: «ولها أسماء كثيرة منها البيت الحرام لأن الله تعالى حرَّمه وعظَّمه، والمراد بتعظيمه تعظيم سائر الحرم»[84].

وقد استقرت عند العرب حرمة هذا البيت فاستعملوا هذا التركيب «البيت الحرام» في لغتهم، قال عبدالمطلب حين جاء أبرهة لهدمه:

قد أجمعوا ألاَّ يكونَ لك عيدٌ ويهدموا البيت الحرامَ المعمورْ[85]

والظاهر أن هذا التركيب الوصفي (البيت الحرام) يجوز أن يطلق علماً على الكعبة كما لو أسمينا رجلاً بزيد الفاضل، كما يجوز أن نطلق البيت مراداً به الكعبة ثم وصف بلفظة الحرام وعلى هذا درج الناس.

وقد يقال: لمَ ذُكر البيت الحرام بعد قوله تعالى: ﴿**الكعبة**﴾ في آية المائدة مادام البيت الحرام هو الكعبة؟ والجواب أشار إليه الزمخشري حين قال: «إن البيت الحرام هنا عطف بيان على جهة المدح لا على جهة التوضيح كما تجيء الصفة كذلك»(86)، لكن أبا حيان رد هذا الوجه لأن من شرط عطف البيان أن يكون جامداً، وبدهي أنه إذا كان جامداً فهو خال من الإشعار بالمدح لأن الإشعار بالمدح أو الذم للمشتقات، ثم قال: «إلا أن يقال إنه لـمَّا وصفت لفظة البيت وهي عطف بيان بقوله الحرام اقتضى المجموع المدح فيمكن ذلك»(87)، ولهذا الإشكال ذهب أبو حيان إلى أن ذكر البيت الحرام بعد لفظ الكعبة ورد لأن لفظة الكعبة قد أطلقه بعض العرب على غير البيت الحرام كالبيت الذي كان في خثعم المسمى بالكعبة اليمانية، لذا بيّن الله تعالى أن المراد هنا بالكعبة هو البيت الحرام فهو بدل من الكعبة أو عطف بيان(88)، والظاهر أن ما ذهب إليه الزمخشري هو المتجه لأنه لا يُعقل أن يلتبس لفظ الكعبة عند العرب، فالعرب فرقت بين الكعبتين بإضافة الكعبة إلى خثعم أو وصفها باليمانية أو باليمامة – كما ذكرنا – وهم على دراية بأن خثعماً بنت هذه الكعبة مضاهاة للكعبة الشامية المشهورة المعروفة، لذا يرجح – كما ذكرنا – رأي الزمخشري بأنه عطف بيان للمدح وليس للوصف، ولكن مما يؤيد مذهب أبي حيان أن هناك بيان للمدح وليس للوصف، ولكن مما يؤيد مذهب أبي حيان أن هناك قولاً عن ذي الخلَصة مفاده أن ذا الخلَصة يسمَّى الكعبة اليمانية والبيت الحرام يسمى الكعبة الشامية(89)، فوصف الكعبة في قوله تعالى بالبيت الحرام هو تبيين للمراد بدقة، فحين ذُكرت لفظة الكعبة أريد تبيينها بدقة لاحتمال وقوع الاشتراك بين الكعبتين عند بعض العرب أي وصفه بالبيت الحرام تمييزاً لها عن الكعبة اليمانية، ومهما يكن من أمر فالإعرابان جائزان متجهان.

«جـ» البيت المحرم: أُطلق على الكعبة في قوله تعالى على لسان سيدنا

إبراهيم ﴿**ربنا إني أسكنت من ذريتي بوادٍ غير ذي زرع عند بيتك المحرم**﴾[90] فالإضافة إلى الضمير الراجع إلى الله سبحانه وتعالى هو من باب التشريف والتعظيم، أما وصفه بالمحرم – وهو اسم مفعول – فيمكن القول فيه إنه يتفق مع وصفه بلفظة (الحرام)، لأننا ذكرنا أن الحرام بمعنى المحرم فتستوي الدلالتان – والله أعلم – فإن قيل: هل يمكن تلمس فرق بين الوصف بالحرام والوصف بالمحرم؟ فالجواب أن الوصف باسم المفعول فيه دلالة على أنه البيت الذي حرِّم أي حصل له التحريم بعد أن لم يكن، أما الوصف بالمصدر فالمراد أن حرمة البيت قد حصلت وثبتت له واستمرت فيه من غير التفات واهتمام إلى وقت الحصول بل الاهتمام متجه إلى الثبوت والاستمرار، ولعله بناءً على هذه الدلالة وردت الآية التي فيها الوصف اسم مفعول على لسان سيدنا إبراهيم – عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام –، أما الآيتان اللتان ورد فيهما الوصف بالمصدر فقد جاءنا خطاباً من الله سبحانه وتعالى في سياقات تقريرية إخبارية لأن حرمة البيت قد استقرت وثبتت والله تعالى أعلم.

وقد أظهر الزمخشري معنى كون هذا البيت محرماً فقال: «وقيل للبيت: المحرَّم لأن الله حرَّم التعرض له والتهاون به وجعل ما حوله حرماً لمكانه، أو لأنه لم يزل ممنَّعاً عزيزاً يهابه كل جبار كالشيء المحرم الذي حقه أن يُجتنب، أو لأنه محترم عظيم الحرمة لا يحل انتهاكها، أو لأنه حُرم على الطوفان أي مُنع منه، كما سمي عتيقاً لأنه أعتق منه فلم يُستوْلَ عليه[91]، وأضاف الألوسي بعد نقله ما ذكره الزمخشري قائلاً: «وأبعد من قال إنه سمي محرماً لأن الزائرين يحرمون على أنفسهم أشياء كانت حلالاً عليهم»[92].

«د» البيت العتيق: ورد وصف البيت بالعتيق في آيتين كريمتين، الأولى في

قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا بالبيت العتيق﴾[93] والثانية في قوله تعالى: ﴿ثم محلُّها إلى البيت العتيق﴾[94].

وقد كثرت الأقوال المعللة لوصف البيت بالعتيق، وهي:

«1» أنه سمي بذلك لأن الله سبحانه وتعالى أعتقه من الجبابرة فلم يقدر عليه جبار ولم يدَّعه أحد منهم[95]، يؤيده حديث ابن الزبير أن رسول الله ﷺ قال: «إنما سمَّى الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط»[96] وإلى هذا ذهب ابن مجاهد وابن أبي نجيح وقتادة[97]، ويندرج تحت هذا التفسير ما نسب إلى مجاهد أيضاً إذ قال في واحد من أقواله: إنه سُمي بذلك لأنه لم يُرده أحد بسوء إلا هلَك[98].

وعرض أبو حيان ما يؤيد هذا القول أيضاً بحوادث تاريخية فقال: «كم جبار سار إليه فأهلكه الله؟ قصده تُبَّع ليهدمه فأصابه الفالج فأشار الأخيار عليه أن يكف عنه وقالوا: له رَبٌّ يمنعه، فتركه وكساه وهو أول من كساه، وقصده أبرهة فأصابه ما أصابه، وأما الحجاج فلم يقصد التسليط على البيت لكن تحصَّن به ابن الزبير فاحتال لإخراجه ثم بناه»[99]، ونقل الآلوسي ما ذكره ابن حيان وأضاف: «ولعل ما وقع من القرامطة وإن أخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم سنين من هذا القبيل، ويقال فيما يكون آخر الزمان من هدم الحبشة إياه وإلقاء أحجاره في البحر: إن صح إن ذلك من أشراط الساعة التي لا ترد نقضاً على الأمور التي قيل باطرادها»[100].

«2» أنه سمي بلك لقِدمه، قال النحاس: «وقال الحسن: سمِّي العتيق لقدمه»[101]، ويتأيد هذا القول بقوله تعالى: ﴿إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة﴾[102]. والعتيق في اللغة هو القديم من كل شيء[103]، ونسب هذا القول أيضاً إلى مجاهد وعطاء بن يسار ومحمد بن كعب

القرظي[104]، وقواه الآلوسي فقال: «وهذا هو المتبادر»[105]، لكنه رجح الرأي الأول كما سنذكر بعد.

«3» أنه سمي بذلك لأنه أُعتق من الغرق أيام الطوفان، وذلك على القول إنه رُفع زمن الطوفان، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت**﴾[106]. وأضاف ابن منظور بعد ذكره الآية الكريمة: «وهذا دليل على أن البيت رفع وبقي مكانه[107] ونسب هذا القول إلى سعيد بن جبير وإلى مجاهد أيضاً[108].

«4» وقيل: سُمي عتيقاً لأنه لم يملكه أحد، قال الزمخشري: «وعن مجاهد: لم يُملَك قط»[109] أي لم يُملَك موضعه[110]، ووضح ابن ظهيرة هذا القول قائلاً: «وقيل لأنه كريم على الله، لأنه لم يجر عليه ملك لأحد من خلق الله، فلا يقال بيت فلان وإنما يقال بيت الله»[111].

«5» وقيل: سمي بذلك لأن الله سبحانه وتعالى يعتق فيه رقاب المذنبين من العذاب ومن النار[112]، ولعل مما يؤيد ذلك أن الرسول ﷺ سمى أبا بكر عتيقاً، فقد روت عائشة رضي الله عنها أن أبا بكر دخل على النبي ﷺ فقال: «يا أبا بكر أنت عتيق الله من النار» فمن يومئذ سمي عتيقاً[113]، وضعف ابن عطية هذا التفسير بقوله: «وهذا يرده التصريف»[114]، وشرح أبو حيان ذلك التضعيف ورده بقوله: «ولا يرده التصريف، لأنه فسره تفسير معنى، وأما من حيث الإعراب فلأن العتيق فعيل بمعنى مُفْعِل أي معتق رقاب المذنبين، ونسب الإعتاق إليه مجازاً إذ بزيارته والطواف يحصل الإعتاق وينشأ عن كونه معتقاً أن يقال فيه: يعتق فيه رقاب المذنبين»[115].

«6» وقيل: سمي بذلك لشرفه وجودته[116]، يؤيده أن من معاني العتيق في اللغة: الكريم الرائع من كل شيء وقد قيل للكريم عتيق، ويقال: ما أبين

العتق في وجه فلان يعني الكرم، وامرأة عتيقة جميلة كريمة[117]، وقال الزمخشري: «وقيل: بيت كريم من قولهم: عتَّاق الخيل والطير»[118]، وتبعه ابن عطية قائلاً: «ويحتمل أن تكون العتيق صفة مدح تقتضي جودة الشيء»[119]، ونسب الآلوسي هذا الرأي لابن جبير[120].

«7» ولعله سمي عتيقاً لجماله، فهو بهذا الشكل من البناء وبهذا الموضع – في واد غير ذي زرع – جميل، فقد قيل: إن أبا بكر الصديق لقب بالعتق لجماله[121]، ولعل بيت وصف بالعتق لشرقه المعنوي وجماله الحسي معاً – والله أعلم –.

ولقد اتجه أكثر أهل العلم إلى القول الأول وهو أنه سمي بالعتيق لأنه أعتق من الجبابرة، فقد نص أبو عطية – بعد أن أشار إلى حديث ابن الزبير الذي ذكرناه – على أنه «لا نظر مع الحديث»[122]، وقال ابن منظور بعد ذكره عدداً من الآراء «والأول أولى»[123]، وإلى هذا لجأ الآلوسي إذ وصف رأي الحسن القائل بأنه سمي عتيقاً لأنه قديم بأن هذا الرأي هو المتبادر – كما ذكرنا – وأضاف مرجحاً الرأي الأول بقوله: «إلا أنك تعلم أنه إذا صح الحديث لا يعدل عنه»[124].

وأخيراً لا مانع من القول إنه سمي عتيقاً لكل ما ذكر والله أعلم.

«هـ» قادس: ذكر هذا الاسم ابن منظور بقوله: «والقادس البيت الحرام»[125]، ونص الأزرقي على ذلك بقوله أيضاً: «وكان البيت يدعى قادساً»[126]، ووضح ابن ظهيرة سبب هذه التسمية حين عرض لهذا الاسم ضمن أسماء مكة فقال: «ومن أسمائها أي مكة القادس، نقله الفاسي عن صاحب المطالع، وهو مأخوذ من التقديس أي التطهير يعني أنها تطهر الذنوب»[127].

ومما يتصل بهذا الاسم:

1 – المقدسة: قال ابن ظهيرة في أسماء مكة: «وذكره النووي وغيره، والمعنى فيه كما في الذي قبله»[128].

2 – القادسة: قال عنها ابن ظهيرة أيضاً في أسماء مكة: «ذكره العز بن جماعة ولم يعزه، أقول: ويكون المعنى والله أعلم الطاهرة على حد الاسمين المتقدمين لمادة الاشتقاق اللغوي»[129].

«و» ناذر: ذكرها صاحب القاموس على أنها من أسماء مكة لكن الأزرقي نص على أن البيت يدعى ناذراً[130]، والظاهر أنها سميت بذلك لأنه يُنذَر إليها الهدي وغيره، ومجيء اسم الفاعل بمعنى المفعول جائز على حد قول الشاعر:

دعِ المكارمَ لا ترحلْ لبغيتها واقعدْ فإنك أنت الطاعمُ الكاسي

صيغة مبالغة، فاجتمع في الضبطين كثرة دوران الطائفين حول الكعبة، والظاهر أن بعض العرب تأثروا بهذا المشهد فكان لهم على ما حكاه ابن منظور صنم ينصبونه ثم يدورون حوله اسمه: «الدُّوَّار بضم الدال، ثم قال: والأشهر في اسم الصنم دَوَّار بالفتح[131].

«ي» القرية القديمة: انفرد بهذا الاسم الأزرقي إذ قال: «ويدعى (أي البيت» القرية القديمة»[132]، وتبعه في ذلك الفاسي أيضاً[133]. أما ابن ظهيرة فقد ذكر القرية ضمن أسماء مكة[134]، لقوله تعالى في سورة النحل: ﴿**وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة**﴾[135]، أما وصفها بالقديمة فذلك راجع – والله أعلم – إلى قوله تعالى: ﴿**إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة**﴾[136]، لذا فتسمية الكعبة بالقرية القديمة تتفق مع واقعها المعنوي، كما أن تسميتها بالبيت العتيق يؤنس بصحة هذا الإطلاق، وقد مر معنا أن القدم في اللغة هو العتق.

«ك» القبلة: وردت هذه اللفظة في قوله تعالى: ﴿**وما جعلنا القبلة التي كنت**

عليها﴾(137)، فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن المراد منها هو الكعبة، قال النسفي: «وهي الكعبة»(138).

«ل» البيت المعمور: ورد في قوله تعالى: **﴿والبيت المعمور﴾**(139)، والمشهور أنه بيت في السماء السابعة يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه حتى تقوم الساعة، وعن علي وابن عباس أنه حيال الكعبة بحيث لو سقط سقطت كلها(140)، ولكن بعض أهل العلم ذهبوا إلى أن المراد بها هنا هو الكعبة المشرفة، قال الزمخشري، «وقيل الكعبة لكونها معمورة بالحجاج والعمار والمجاورين»(141)، ونسب هذا القول إلى ابن عباس والحسن(142)، وبين الشوكاني الفرق بين القولين أي قول من يقول إنه في السماء ومن يقول إنه الكعبة، قال: «والبيت المعمور في السماء السابعة وقيل في السماء الدنيا، وقيل هو الكعبة، فعلى القولين الأولين يكون وصفه بالعمارة باعتبار من يدخل إليه من الملائكة ويعبد الله فيه، وعلى القول الثالث يكون وصفه بالعمارة حقيقة أو مجازاً باعتبار كثرة من يتعبد فيه من بني آدم»(143).

«م» اليمانية: نقل ابن منظور عن أبي عبيد سبب إطلاق هذه اللفظة على الكعبة فقال: «ويقال: إن مكة من أرض تهامة، وتهامة من أرض اليمن، ولهذا يقال للكعبة يمانية»(144)، والظاهر أن العرب إذا قالت اليمانية من غير لفظ الكعبة كانت تذهب بها إلى الكعبة المشرفة، وإذا سبقت بلفظ الكعبة كقولهم الكعبة اليمانية كانت تذهب إلى كعبة خثعم (ذي الخلصة) والله أعلم، والسياق والموضع له دور في تحديد المراد منها، فإن كان القائل في جهة شمال الكعبة وما فوقها من جهة الشام وقال: اليمانية فالإشارة والله أعلم إلى الكعبة، وإن كان من جهة يمين الكعبة ناحية اليمن وقال: الكعبة فالمراد الكعبة الشامية. والله تعالى أعلم.

هذه هي الأسماء والنعوت التي تجمعت لدينا مما وقفنا عليه من كتب

التفسير واللغة والتاريخ، أضفنا إليه ما بدا لنا أنه يمكن أن يندرج تحتها، وقد رأيت أن العرب خصت الكعبة وأسماءها ونعوتها ببعض الأساليب الخاصة لمنزلتها السامية عندهم ومكانتها العالية في قلوبهم، وقد مر معنا أن قوله تعالى: ﴿**والبيت المعمور**﴾ أطلق على الكعبة وجاء مقسماً به، والله سبحانه وتعالى يقسم بكل ما هو عظيم، ولأن هذه الألفاظ مقدسة ومرتبطة ببقعة مقدسة مشرفة فمن البدهي أن تنوع أساليب العرب في استخدامها، فمما التقطته:

1 – أنهم أكثروا القسم بهذه اللفظة ومرادفاتها، من ذلك:

أن العرب خصت التاء بكونها حرف جر وقسم للفظ الجلالة كقوله تعالى: ﴿**وتالله لأكيدن أصنامكم**﴾[145]، ويجرها للفظة الرحمن فقالوا: تالرحمن لأفعلنَّ، ويجرها للفظة رب مضافة إلى الكعبة فقالوا فيما حكاه الأخفش: «ترب الكعبة»[146]، ويتصل بهذا قول هند بنت أبي سفيان ترقص ابنها عبدالله بن الحارث النوفلي:

والله ربِّ الكعبة ... لأنكحنَّ بَبَّة
جاريةً خِدَبَّة ... مُكرَمةً مُحَبَّة
تحبُّ من أحَبَّه ... تَجُبُّ أهلَ الكعبة[147]

فالقسم هنا بلفظ الجلالة، وجاءت لفظة رب مضافة إلى الكعبة وهي صفة للفظ الجلالة أو عطف بيان أو بدل منه كما أضيفت لفظة أهل إلى الكعبة في البيت الثالث، وكانت العرب تصف أهل مكة بأنهم أهل الله، قال صاحب إتحاف الورى، «فلما رأت جميع العرب ما أصاب الحبشة من النقمة أعظمت قريشاً وأهل مكة وقالوا: هؤلاء أهل الله»[148].

وقد ذكرنا من قبل أنهم كانوا يقولون: نحن من أهل بيت الله، تشريفاً لهم بهذه الإضافة، وفي الصحاح واللسان أنه «يقال: لا وربِّ هذه البنية ما

كان كذا وكذا..»[149]، وأضاف صاحب اللسان قائلاً: «وقد كَثُر قسمُهم بربِّ هذه البنية»[150].

لا كعبةُ اللهِ هجرتكُم إلا وفي النفس منكم أرَبُ

ومن أساليب قسمهم بالكعبة أنهم أضافوها إلى الله تشريفاً وتعظيماً وأقسموا بها منصوبة بنزع الخافض، قال ثعلب في أماليه: «ولا يجوز النصب إلا في حرفين:

والحرف الآخر: قضاء الله قد شَفَع القُبورا»[151].

والتقدير لا وكعبة الله، وقضاء الله، فحذف حرف الجر وانتصبت الكعبة وقضاء بنزع الخافض.

ومن ذلك قسمهم بالبيت العتيق، قال الشاعر[152]:

اما والله عالم كلِّ غيبٍ وربِّ الحِجْر والبيت العتيق
لو انك يا حسين خُلِقْتَ حراً وما بالحر انت ولا الخليق

ومن ذلك فهم أقوال الأسدي الذي مرَّ معنا من قبل:

كذبتمْ وبيتِ اللهِ لا تنكحُونَها بني شابَ قَرْناها تَصُرُّ وتَحْلُبُ[153]

فأقسم بلفظة البيت مضافاً إلى لفظ الجلالة.

2 – أنهم جمعوا الكعبة جمع تكسير وسلامة، فقالوا: تجمع على كُعُب وكعاب وكَعَبَات[154].

3 – أنهم جعلوا (أل) الداخلة على لفظ الكعبة والبيت دالة على الغلبة، وذلك لشهرتهما في الدلالة على هذا البنيان المشاهد المقدس، فهما علمان بالغلبة، ولمكانتهما في نفوس العرب والمسلمين، بقيا مهيأين لكثرة النعوت على مر الدهور، فيقال: الكعبة المعظمة والمشرفة والبيت المعمور

والبيت الشريف... إلى آخر ما نسمعه الآن من الحجاج والمعتمرين، كما أن الجمل الدعائية كَثُر استعمالها بعد لفظة الكعبة ومرادفاتها، فيقال: الكعبة – حرسها الله – زادها الله شرفاً وتعظيماً وتكريماً... إلى آخر ذلك، وقد مر معنا من قبل المركبات الوصفية التي وردت في القران الكريم مثل: المسجد الحرام والبيت المحرم... كل ذلك أدى إلى إثراء المعجم اللغوي المختص بهذه البقعة المشرفة ودل من جانب اخر على مكانة هذه البقعة الطاهرة في قلوب المسلمين – حفظها الله من كل غشوم ظالم –.

الخاتمـــة

بعد هذه الرحلة الماتعة مع أسماء الكعبة المشرفة يحسن أن نسجل أهم ما توصلنا إليه:

1 – غلب على تفسير أسماء الكعبة اختلاف الروايات المؤيدة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وكلها تتعاضد لتكوِّن تفسيراً واضحاً يدل على اشتقاقاتها اللغوية، وقد بدا واضحاً أثر الدرس النحوي والصرفي في إظهار الاشتقاقات اللغوية لأسماء الكعبة، الأمر الذي يدل على العلاقة الوثيقة بين العلوم العربية والشرعية.

2 – أن إطلاق بعض هذه الألفاظ على الكعبة ينسحب أيضاً على المسجد الحرام وعلى مكة المكرمة، والعكس صحيح، إما من تسمية الكل بالجزء أو بالعكس.

3 – غلب على بعض هذه الأسماء التركيب الوصفي مثل: البيت الحرام والبيت المحرم والمسجد الحرام والبيت العتيق.

4 – وردت لفظة البيت في القرآن الكريم مراداً بها الكعبة (16) مرة، والمسجد الحرام (15) مرة، وقد جاءت كلها على أن الخطاب من الله سبحانه وتعالى ما عدا قوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿**عند بيتك المحرم**﴾ فإنها وردت على لسان سيدنا إبراهيم واستعمل فيها المحرم مكان الحرام، فيتم التطابق بين مجموع الأعداد الواردة في لفظة البيت والتركيب الوصفي المسجد الحرام إذا استثنينا قوله تعالى: ﴿**عند بيتك المحرم**﴾، ولعل هذا الخلاف الذي حصل بين مجموع الأعداد مرده إلى اختلاف جهة الخطاب، فحين كان الخطاب من الله تم التطابق العددي تماماً وزاد العدد واحداً حينما ذكرت الآية على لسان سيدنا إبراهيم، ولهذا التطابق والله أعلم دلالة تتمثل في أن البيت هو المسجد الحرام، وأن المسجد الحرام هو البيت فحرمتهما واحدة منذ أن وضع البيت في هذا المكان المقدس، والله أعلم.

5 – أن هناك أسماء هي أعلام شخصية على هذا البناء الشريف كالكعبة والبيت وقادس ونادر.... إلخ، وقد وصفت بعض هذه الأعلام بالحرام والمحرم والعتيق، ويجوز جعل هذا التركيب الوصفي علماً على الكعبة المشرفة.

6 – أن حرمة هذا البيت وقداسته ومهابته جعلت العرب تستخدمه في تراكيب لغوية خاصة على نحو ما رأينا.

جدول أسماء الكعبة ونعوتها حسب الترتيب الألفبائي

1 – بكة.
2 – البنية.
3 – البيت.
4 – البيت الحرام.
5 – البيت الشريف.
6 – البيت العتيق.
7 – بيت الله (بيت الله الحرام).
8 – البيت المحرم.
9 – البيت المعمور.
10 – الدوار.
11 – قادس.
12 – القبلة.
13 – القرية القديمة.
14 – الكعبة.
15 – الكعبة الشامية.
16 – الكعبة المشرفة.
17 – الكعبة المعظمة.
18 – المسجد الحرام.
19 – المقدسة والقادسة.
20 – نادر.
21 – اليمانية.

الهوامش

1) أخبار مكة 280/1.
2) شفاء الغرام /206.
3) الجامع الصغير 100.
4) الجامع الصغير 100، وكان قد قرر من قبل أن أسماءها في القرآن ثمانية.
5) الروض المعطار للحميري 93.
6) منائح الكرم 253/1، 257، والأخشبان: جبلان أحدهما شرقي وهو أبو قبيس، وثانيهما غربي وهو قعيقعان، وقيل بل هما أبو قبيس والجبل الأحمر المشرف هنالك، انظر منائح الكرم 209/1.
7) المائدة 97.
8) المائدة 95، وقال صاحب البحر المحيط 204، «وذكر الكعبة لأنها أم الحرم، وذكرها تعظيم لها».
9) المنتخب 668/2، وانظر المحرر الوجيز لابن عطية 56/5، واللسان، كعب، ومنائح الكرم 253/1.
10) المنتحب 406/1، وانظر القاموس المحيط، كعب.
11) المخصص 128/5.
12) تفسير الطبري 5/9.
13) أخبار مكة للأزرقي 279/1، وانظر شفاء الغرام 206/1.
14) منائح الكرم 253/1.
15) انظر لسان العرب، كعب، والمحرر الوجيز 57/5، ومنائح الكرم 253/1، والمصباح المنير، كعب.
16) انظر المراجع السابقة، وزاد النووي لاستدارتها. انظر شفاء الغرام 206/1، والظاهر أن من نص على استدارتها نظر إلى أنها كانت مدورة من الوراء حين بناها إبراهيم، ومن نص على تربيعها وتكعيبها نظر إلى ما صنعته قريش حين بنتها، قال الفاسي في شفاء الغرام 150/1: «وذكر ابن الحاج المالكي في منسكه شيئاً من خبر بناء إبراهيم عليه السلام الكعبة فقال: وكان صفة بناء إبراهيم عليه السلام للبيت أنه كان مدوراً من ورائه وكان له ركنان وهما اليمانيان فجعلت قريش حين بنوه أربعة أركان»، ونقل السنجاري في منائح الكرم

294/1 هذا النص بلفظ: «وإنما ربعته قريش» وأضاف قائلاً: «فتأمله مع ما تقدم من صفة البناء وهذا يؤيد اشتقاق اسمها من التكعيب». وخلاصة ذلك أن ما ذكر كله محتمل لا يخالف واقع بناء الكعبة وشكلها. والله أعلم.

17) اللسان، كعب، ولم أقف على هذا القول في المخصص، وانظر الصحاح، كعب.
18) مادة علو، وانظر أيضاً المصباح المنير، غرف.
19) منائح الكرم 290/1.
20) منائح الكرم 291/1.
21) البقرة 127.
22) انظر تاريخ الكعبة لحسين باسلامة ص 56، وانظر معالم التنزيل للبغوي 457/1.
23) شفاء الغرام 206/1.
24) منائح الكرم 256/1.
25) أخبار مكة 280/1، ومنائح الكرم 256/1.
26) المحرر الوجيز 57/5.
27) اللسان، خلص.
28) الصحاح، ولسان العرب، وتاج العروس، خلص.
29) اللسان، خلص.
30) الصحاح، ولسان العرب، وتاج العروس، خلص.
31) معجم البلدان 453/3 نقلاً من أخبار مكة 375/1 (الملحقات).
32) الصحاح، كعب.
33) اللسان، كعب، وصدره: أهل الخورنق والسدير وبارق، وأورده أيضاً ابن عطية في المحرر 57/5 وأتبعه بالقول: «قالوا كانت فيه بيوت مربعة»، وانظر الصحاح، كعب، والمخصص 128/5.
34) منائح الكرم 255/1، والقاموس المحيط، بس.
35) منائح الكرم 254/1 نقلاً عن ربيع الأبرار للزمخشري.
36) المحرر الوجيز 479/1، وذكر المحقق أنه في اللسان وشرح القاموس لأبي طالب، والأفناء: الأخلاط، واليعملات، النجائب من الإبل التي أضمرها الإعياء.
37) آل عمران 96.
38) تفسير الطبري 597/5، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 138/4، وفقه اللغة للثعالبي 35، واللسان، مكك، وأخبار مكة 281/1، والجامع اللطيف 99.

39) تفسير الطبري 597/5 والجامع اللطيف 99.

40) المفردات 27.

41) أخبار مكة 281/1.

42) الجامع اللطيف 99، ولم أعثر على قول الجوهري هذا في الصحاح، المواد: بكة، وكعب – ومكك.

43) أخبار مكة 288/1، والجامع اللطيف 99.

44) أخبار مكة 280/1، وشفاء الغرام 260/1.

45) الصحاح، بكك.

46) الصحاح، بكك، وأخبار مكة 280/1.

47) الجامع اللطيف 99.

48) الجامع اللطيف 99.

49) وقد أعددنا بحثاً خاصاً عن مكة وبكة في التراث اللغوي، سينشر تباعاً إن شاء الله تعالى.

50) البقرة 144 – 149 – 150 – 191 – 196 – 217، المائدة 2، الأنفال 34، التوبة 7-19-28، الإسراء 1، الحج 25، الفتح 25-27، وانظر المعجم المفهرس 198.

51) البقرة 144.

52) شفاء الغرام 207/1.

53) أخرجه النسائي 609/2، وفي صحيح مسلم 169/9 عن ميمونة «إلا مسجد الكعبة».

54) الفتح 25.

55) الجامع اللطيف 100.

56) تفسير النسفي 97/1، وانظر الجامع اللطيف 15.

57) فتح القدير 153/1.

58) البقرة 135 - 127 - 158، آل عمران 96-97، الأنفال 35، الحج 26، قريش 3.

59) المائدة 97، الحج 29-33، الطور 4.

60) إبراهيم 37، البقرة 125، الحج 26. وانظر المعجم المفهرس 140.

61) آل عمران 96.

62) فتح القدير 97/2.

63) انظر البقرة 125 - 127 - 158، آل عمران 97، الأنفال 35، الحج 26، قريش 3.

64) البقرة 127.

65) الجامع اللطيف 14، وانظر الكشاف 95.

66) إتحاف الورى 43/1.

67) إتحاف الورى 31/1؛ وانظر دائرة المعارف، محمد فريد وجدي 355/9.

68) انظر مثلاً إتحاف الورى الصفحات 24، 25، 26، 27، 28، 30... إلخ.

69) البقرة 125.

70) الحج 26.

71) إبراهيم 37.

72) إتحاف الورى 143/1، والقرظ شجر يدبغ به، اللسان، قرظ.

73) معجم البلدان 184/5، وانظر إتحاف الورى 24/1-30.

74) الكتاب 85/2، واللسان، قرن.

75) اللسان والقاموس، بيت، ولم أقف عليه في المخصص.

76) المحرر الوجيز 482/1، ومنائح الكرم 257/1.

77) إتحاف الورى 26/1.

78) اللسان، بيت.

79) المائدة 2.

80) المائدة 97.

81) الصحاح، كعب، وانظر المخصص 128/5

82) اللسان، بيت.

83) فتح القدير 79/2.

84) منائح الكرم 257/1، وانظر الجامع اللطيف 18.

85) إتحاف الورى 32/1.

86) الكشاف 311.

87) البحر المحيط 25/4.

88) البحر المحيط 25/5.

89) انظر أخبار مكة 375/1 الملحقات، نقلاً عن معجم البلدان 453/3-458.

90) إبراهيم 37.

91) الكشاف 553.

92) روح المعاني 237/13.

93) الحج 92.

94) الحج 33.

95) معاني القرآن للنحاس 403/4، والكشاف 694، والمفردات 321، وأخبار مكة 189، وشفاء الغرام 206/1.

96) انظر الحديث في الدر المنثور للسيوطي 480/10، وانظر روح المعاني 146/17.

97) البحر المحيط 365/1، وروح المعاني 147/17، والدر المنثور 480/10.

98) اللسان، عتق، والدر المنثور 480/10.

99) البحر المحيط 365/6.

100) روح المعاني 147/17.

101) معاني القرآن 403/4، والكشاف 694، والمحرر الوجيز 271/10، والدر المنثور 481/10، وروح المعاني 147/17.

102) آل عمران 96.

103) اللسان، عتق، وانظر المحرر الوجيز 271/10.

104) أخبار مكة 89/1، وانظر المحرر الوجيز 271/10.

105) روح المعاني 147/17.

106) الحج 26.

107) اللسان، عتق.

108) الكشاف 694، والمحرر الوجيز 271/10، واللسان، عتق، والدر المنثور 480/10، والجامع اللطيف 19.

109) الكشاف: 694.

110) انظر البحر المحيط 365/6، وروح المعاني 147/17، وانظر المحرر الوجيز 271/10 إذ قال: «وقالت فرقة: سمي عتيقاً لأنه لم يملك موضعه فقط».

111) الجامع الصغير 19، والحق أن هذا التعليل ممكن أن يندرج تحت السبب الأول.

112) المحرر الوجيز 271/10، والجامع اللطيف 19.

113) اللسان، عتق، وانظر الحديث في سنن الترمذي 317/5.

114) المحرر الوجيز 271/10.

115) البحر المحيط 365/6، وانظر روح المعاني 147/17.

116) الكشاف 694، والجامع اللطيف 19.

117) المفردات 321، واللسان، عتق.

117) الكشاف 694.

119) المحرر الوجيز 272/10.

120) روح المعاني 147/7.

121) اللسان، عتق، والمستظرف 66/2.

122) المحرر الوجيز 271/10.

123) اللسان، عتق، وإلى هذا ذهب ابن ظهيرة قال في الجامع اللطيف 19: «والقول الأول هو المعتمد» وتبعه السنجاري في منائح الكرم أيضاً 257/1.

124) روح المعاني 147/17.

125) لسان العرب، قدس.

126) أخبار مكة 280/1.

127) الجامع اللطيف 100، وانظر القاموس المحيط، قدس.

128) الجامع اللطيف 100.

129) الجامع اللطيف 100.

130) القاموس المحيط، نذر، وأخبار مكة 280/1.

131) اللسان، دور.

132) أخبار مكة 280/1.

133) شفاء الغرام 206/1.

134) الجامع اللطيف 99.

135) النحل 112.

136) آل عمران 96.

137) البقرة 143.

138) مدارك التنزيل 96/1، وانظر فتح القدير 151/1.

139) الطور 4.

140) روح المعاني 27/27، وانظر خلافهم حوله في الجامع اللطيف 48.

141) الكشاف 1055.

142) **روح المعاني** 27/27، **والجامع اللطيف** 48.

143) **فتح القدير** 94/5.

144) **اللسان، يمن.**

145) **الأنبياء** 57.

146) **رصف المباني** 172.

147) **انظر الجمهرة، مادة** 124/1، **واللسان، ببب.**

148) **إتحاف الورى** 42/1-163.

149) **الصحاح واللسان، بنى.**

150) **اللسان، بنى.**

151) **مجالس ثعلب** 323/2، **وانظر المزهر** 102/2.

152) **انظر شرح التسهيل لابن مالك** 373/1 **قيل أنشده الفراء، وقيل بعض البغداديين.**

153) **انظر الكتاب** 85/2 **واللسان، قرن.**

154) **المخصص** 128/5، **وذكر ابن منظور أن كعباً وكعبات ذكرهما اليماني لم يحك ذلك غيره، انظر اللسان والقاموس المحيط، كعب.**

المصادر والمراجع

1) إتحاف الورى بأخبار أم القرى للنجم عمر بن فهد، تحقيق: فهيم شلتوت، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي.
2) أخبار مكة للأزرقي، تحقيق: رشدي ملحس، الطبعة الثامنة، 1416هـ - 1996م.
3) البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، نشر مطابع النصر الحديثة، الرياض.
4) تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان 1399هـ.
5) تاريخ الكعبة المعظمة لحسين باسلامة، تعليق الدكتور يوسف الثقفي، 1419هـ - 1999م.
6) تفسير النسفي، المطبعة الأميرية بولاق، ترتيب محمود البطراوي وزميله، 1936م.
7) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، تحقيق: الدكتور عبدالله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية بدار هجر، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.
8) الجامع اللطيف لابن ظهيرة، المكتبة الشعبية، الطبعة الخامسة 1399هـ - 1979م.
9) الجمهرة لابن دريد - حيدر أباد - الهند، الطبعة الأولى، 1344هـ.
10) دائرة معارف القرن الرابع عشر إلى عشرين، تأليف: محمد فريد وجدي، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1971م.
11) الدر المنثور للسيوطي، تحقيق: الدكتور عبدالله التركي مع مركز هجر للبحوث، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2003م.
12) روح المعاني للألوسي، دار الفكر، 1398هـ - 1987م.
13) الروض المعطار في خبر الأقطار لمحمد الحميري، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت.
14) سنن الترمذي، مراجعة: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
15) شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق السيد والمختون، دار الهجرة ط 1، 1410هـ - 1990م.
16) شفاء الغرام للفاسي، تحقيق: الدكتور عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1405هـ - 1985م.
17) صحيح سنن لنسائي، تحقيق الألباني، نشر المكز الإسلامي - زهير شاويش.

18) صحيح مسلم لشرح النووي المسمى المنهاج، تحقيق: خليل شيحة، دار المعرفة، لبنان، الطبعة السابعة، 1421هـ - 2000م.

19) فتح القدير للشوكاني، البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1383هـ - 1964م.

20) القاموس المحيط للفيروزآبادي، الطبعة الثانية، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1371هـ - 1952م.

21) الكتاب، لسيبويه، تحقيق: محمد عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية للكتاب.

22) الكشاف للزمخشري، عناية: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2002م.

23) لسان العرب لابن منظور، تحقيق: عبدالله علي الكبير وزملائه، دار المعارف، مصر.

24) مجالس ثعلب، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1400هـ - 1980م.

25) المحرر الوجيز لابن عطية، تحقيق: الأنصاري وآخرين، الدوحة - قطر، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1988م.

26) المخصّص لابن سيده، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة.

27) المزهر للسيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وزملائه، مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده.

28) المستطرف من كل فن مستظرف للأبشيهي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م.

29) المصباح المنير للفيومي، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.

30) معالم التنزيل للبغوي، المكتبة التجارية، توزيع دار الفكر.

31) معاني القرآن للنحاس، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، مطبوعات جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

32) معجم البلدان لياقوت الحموي، دار صابر ودار بيروت، 1371هـ - 1955م.

33) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه محمد فؤاد عبدالباقي، كتاب الشعب.

34) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1381هـ - 1961م.

35) منائح الكرم في أخبار مكة والبيت للسنجاري، تحقيق: الدكتور جميل المصري، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.

36) المنتخب من غريب كلام العرب لكراع، تحقيق: الدكتور محمد العمري، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1989م.

اتجاهات عروض الشعر الدوري

عيسى الدودي(*)

بالرغم من حسم تراث الأدب العربي في مسألة عروض الشعر الفصيح منذ مئات السنين، ووصوله مرحلة النضج مع الخليل بن أحمد الفراهيدي، فإن الشعر الدوري[1] ظل حبيس سجال وأخذ ورد بين الباحثين والدارسين حول تحديد عروضه وتبيان أوزانه والجوانب الإيقاعية فيه. وأغلب الآراء التي تناولت هذا الموضوع تتوزعها ثلاثة اتجاهات؛ الأول يرى أن هذا العروض عربي في الصميم، يخضع لتفاعيله ويسير على هداه، والثاني يعتقد أن العروض الأوروبي القائم على المقاطع هو الأقدر على تحديد بنيته الإيقاعية، بينما الرأي الثالث حاول إثبات الخصوصية المحلية بعيداً عن تأثيرات المشرق والمغرب، واعتراف للأندلسيين بالتجديد والابتكار في هذا المجال.

1 - العروض العربي هو الأصل / نظام التفعيلات:

تعددت الآراء التي تنحو منحى كون عروض الموشح والزجل شديد الصلة بالعروض العربي خاصة في المراحل الأولى من نشأة الفنين، فقد ذكر

(*) كاتب مغربي.

صفي الدين الحلي أن: «أول ما نظموا الأزجال جعلوها قصائد مقصدة، وأبياتاً مجردة في أبحر عروض العرب بقافية واحدة كالعروض لا يغايره بغير اللحن واللفظ العامي، وسموها القصائد الزجلية»(2)، وأورد عدداً من هذه القصائد نذكر منها المطلع من قصيدة زجلية لمدغليس من البحر المديد(3):

مضى عَنِّي من نُحبُّو وودَّعْ	ولهيبُ الشوق في قلبي قد اَوْدَعْ
لو رأيْت كِفْ كُنْ نَشْياعوا بالعين	وما عُذري أنَّ روحي نَشَيَّع
من فظاعَة ذا الصبر كنت تَعْجَب	حتى رايت أن الفراق مِنُّوا اَقْطَع

أما ابن سناء الملك في دراسته للموشح فقد ذهب أن من الموشحات: «ما جاء على أوزان أشعار العرب... وما كان من الموشحات على هذا النسج فهو المرذول المخذول، وهو بالمخمسات أشبه منه بالموشحات، ولا يفعله إلا الضعفاء من الشعراء»(4)، وسمي هذا النوع من الموشحات بالموشحات الشعرية(5)، وقد جاراه في هذا الموقف ابن بسام الذي كان أكثر صرامة منه، إذ امتنع عن إيراد نماذج من الموشحات لأن: «أوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض الديوان، إذ إن أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب»(6). وأرجع «كورينتي Corriente»(7) تحقير ابن سناء الملك وابن بسام لهذه الأعاريض لبعد المشارقة والمغاربة: «عن تفهم زوايا المسألة الإيقاعية والفنولوجية إلى درجة إقرارهم أن أكثر الموشحات فضلاً عن الأزجال خارجة عن مقاييس أوزان أشعار العرب»(8).

وحسب هذا الاتجاه الذي يُخضع أصحابه الشعر الدوري للأوزان الخليلية، فإن نموذجه المشرقي: «هو المسمط وهو عبارة عن قصيدة أدخلت على كل بيت من أبياتها ثلاث أو أربع قواف داخلية، فتحولت هكذا إلى مربعة أو مخمسة، يتركب كل بيت من أبياتها من ثلاثة أغصان أو أربعة، مقفاة بقافية واحدة مختلفة في كل بيت، ومن قفل واحد بقافية ثابتة في جميع

الأبيات»[9]. وتم استيراد هذا الشكل الفني – أي المسمط – في عهد إمارة عبدالرحمن الأوسط عندما بدأ الشعراء الأندلسيون المجيدون للفصحى ينظمون الشعر على غرار المشارقة. وواكب هذه الرغبة حصول عباس بن فرناس – في عهد عبدالرحمن الأوسط – على نسخة من كتاب الخليل المجلوب من المشرق، وقام الأندلسيون في هذه الفترة بـ: «تحوير الأوزان الخليلية المستغلقة عن أهل الأندلس إلى مقابلاتها النبرية، وإلحاقها بالضرورات الإضافية الأخرى الواقعة في الموشحات التي ابتدأ نظمها في نفس الفترة»[10]. وهكذا فقد استطاع الأندلسيون – في هذه الفترة – أن يستثمروا القادم من المشرق في مجال العروض أحسن استثمار، ولا أدل على ذلك من اكتشاف الدوائر العروضية الواردة في كتاب العقد الفريد لابن عبدربه، وهذا يعني أن أهل الأندلس بدأوا حينئذ يتجاوزون مرحلة التقليد وانتقلوا إلى التجديد والابتكار.

ومن ناحية أخرى فليس هناك أدنى شك في أثر الموسيقى في نشأة الشعر الدوري وتطوره، ويتجلى ذلك في: «الإيقاعات العربية التي انتقلت إلى الأندلس ضمن ما حمله الفتح من أشكال حضارية وثقافية كان للفنون منها نصيب وافر، بدءاً من الحداء الصحراوي إلى الغناء الذي كان ازدهر في الحجاز والعراق... وقد بلغ هذا التأثير المشرقي منتهاه فيما جاء به من بغداد علي بن نافع الملقب بزرياب»[11]، وقد حاول عباس الجراري أن يشرح هذا التمازج الحاصل بين ثنائية الموسيقى وفن الملحون بقوله: «أما الآلة فهي ذلك النمط الموسيقي الذي يعرف كذلك باسم الموسيقى الأندلسية بحكم ظهوره وازدهاره في رحاب الفردوس المفقود، والذي يعتمد الأداء الآلي المتكئ لضبط إيقاعه على نصوص شعرية متنوعة... وأما الملحون فهو ذلكم الشعر الذي تؤدى قصائده موقعة وملحنة في تركيز على إنشاد النص أو الكلام وفق ميزان موسيقي تحفظ لهذا الإنشاد انضباطاً إيقاعياً معيناً»[12].

ومادام أن الغرب الإسلامي تأثر بالمشرق في مجال النغم والإيقاع والموسيقى، فإن من المحاولات الجريئة في هذا الاتجاه ما أقدم عليه المستشرق الألماني «هارتمان» الذي وضع عروضاً للموشحات انطلاقاً من أوزان الشعر العربي التقليدي، وهي: «محاولة فريدة في مجال البحث الحديث... إذ إنه حاول إرجاع أوزان الموشحات إلى مائة وستة وأربعين وزناً مشتقاً من الأوزان العربية المعروفة من قبل»[13]، إلا أنه وجهت له عدة انتقادات أهمها أنه: «يندر أن تجد موشحتين اثنتين على وزن واحد من الأوزان الجديدة... إلا عن طريق المصادفة»[14]، كما اضطر إلى: «اتخاذ كثرة غير معقولة من الأوزان عند التقطيع بحيث لا يكاد يجمع أحدها أكثر من موشحة واحدة أو اثنتين»[15].

وجاء بعده مجموعة من الدارسين الذين ساروا في الاتجاه نفسه والذين يكادون يجمعون على أن الشعر الدوري تم نظمه على نمط العروض العربي مع الاستفادة من الزحافات والعلل والأضرب والأعاريض، والاستعانة بالتام والمجزوء والمشطور والمنهوك، من هؤلاء:

- فوزي سعد عيسى الذي رأى أن أوزان الموشحات لا علاقة لها بالعروض الإسباني، بقوله: «والواقع أن الوشاحين لم يخرجوا في تجديدهم على العروض العربي، وإنما كان تجديدهم محصوراً في إطار هذا العروض، فعندما أحسوا أن أوزان الخليل أصبحت غير قادرة على الوفاء بحاجة المغنين أعادوا النظر في هذه الأوزان، فوضعوا أيديهم على فكرة «الأصول» في الدوائر العروضية، فاستفادوا منها، كما استفادوا من فكرة المشطور والمنهوك، ونظروا في الأبحر القديمة المهملة بل والمستعملة فولدوا من هذه الأبحر والأصول أوزاناً جديدة، منها ما يدخل في باب المشتبه، ومنها ما يدخل في باب المولد أو المبتكر، فتكونت ثروة عظيمة ضخمة

استطاعت أن تواكب التطور الهائل في الغناء والموسيقى، وقد تم ذلك في إطار العروض العربي وعلى هدى من قواعده وأصوله»[16].

– محمد فاخوري الذي قسم أوزان الموشحات إلى خمسة أقسام[17]:

أ – قسم يلتزم بالبحور الشعرية الستة عشر الموروثة التزاماً تاماً.

ب – قسم يظهر فيه التجديد على استحياء وذلك بتعديل بعض تفعيلات البحر التقليدي، وإدخال شيء من الزيادة أو النقصان في حركاته وكلماته.

جـ – هو ما اشترك فيه أكثر من وزن واحد، كأن يوظف الحالات المختلفة داخل بحر واحد، أو أن يجمع بين بحرين اثنين في موشح واحد.

أما القسمان الآخران فيستندان في إدراكهما إلى السماع أو القراءة لا غير.

– د. أحمد محمد عطا الذي وجد أن موشحات «عقود الآل في الموشحات والأزجال» للنواجي تنقسم إلى قسمين[18]:

أ – الموشحات الموزونة التي نظمت في بحور الشعر.

ب – الموشحات المختلطة الممزوجة الموزونة.

– د مجد الأفندي ورأت أن المشارقة نظموا: «كثيراً من موشحاتهم على الأوزان العربية التقليدية الطويلة الأبحر كالبسيط والطويل والكامل، كما نظموا على الأبحر القصيرة كالمنسرح والمتقارب، ومنها ما نظموه على بعض الأبحر المهملة كالهزج والمجتث ومخلع البسيط.

كما نظموا على أبحر استخدمها الأندلسيون من قبل مستمدين إياها من الأبحر العربية التقليدية، وعارضوها في كثير مما نظموا، ولم يكتفوا بهذا

فأدخلوا بعض الأبحر الجديدة التي عرفها الشعر المشرقي، ولعل أبرز هذه البحور الجديدة بحر الدوبيت»[19].

- مقداد رحيم خضر الذي صنف أوزان الموشحات إلى ثلاثة أنواع[20]:

● - النوع الأول: ما جاء على أوزان الشعر العربي المألوفة وما يتفرع منها، وينقسم إلى:

أ - ما جاءت أوزانه وأدواره على وزن واحد.

ب - ما جاءت أقفاله وأدواره على وزنين.

جـ - ما جاءت أقفاله على أكثر من وزن، وأدواره على وزن واحد.

د - ما جاءت أقفاله على أكثر من وزنين، وأدواره على وزنين.

● - النوع الثاني: ما جاء على أوزان غير مألوفة في الشعر العربي وينقسم أيضاً إلى:

أ - ما كانت أقفاله وأدواره على وزنين.

ب - ما كانت أدواره على وزن واحد، وأقفاله على وزنين.

● - النوع الثالث: المتنوع الأوزان، وينقسم إلى قسمين:

أ - ما جاءت أقفاله متنوعة الأوزان، وأدواره على وزن واحد.

ب - ما تنوعت أوزان أقفاله وأدواره معاً.

أما الباحثون من غير العرب فقد: «أثبت بعض العلماء العروضيين الغربيين منهم الأستاذان الإنكليزيان «غورتون Gorton» و«جونز Jones» والأستاذ الألماني «سشولر Schsler»، أن الموشحات والأزجال تقطع تقطيعاً خليلياً خالصاً في نسبة عالية جداً من أبياتها مع استثناءات لا حصر لها من جهة نظر إحصائي»[21].

ومن الباحثين الغربيين – كذلك – الذين طبقوا العروض العربي على الموشح الأندلسي «صمويل بتيري» الذي صنف هذه الأوزان إلى ثلاثة أنواع هي:

أ – بيت موشح مع تفعيلات بحر عروضي تقليدي.

ب – بيت موشح متطابق مع تفعيلات بحر عروضي تقليدي، إلا أن حركة التقفية الداخلية أخرجته منه.

جـ – بحور تقليدية أدخلت عليها تعديلات.

د – تنويعات على البحور التقليدية.

واقتنع تمام الاقتناع أن الموشح وثيق الصلة بالعروض العربي، إذ يرى أن: «من الأمور التي تبعث على الدهشة أن تجد كثيراً من الموشحات تلتزم تماماً بالأوزان الشعرية التقليدية»[22].

ولنأخذ الزجال الأندلسي ابن قزمان – الذي منزلته في الزجل كمنزلة المتنبي في الشعر – كنموذج تم التطبيق عليه من لدن أصحاب هذا الاتجاه عندما حاولوا تقطيع أزجاله وتحديد أوزانها في دائرة العروض العربي. وهذا ما فعله «كورينتي» الذي حدد لكل زجل على حدة وزنه في كتابه «ديوان ابن قزمان: نصاً ولغة وعروضاً»، وختمه بدراسة تناولت جوانب مختلفة من الديوان على رأسها مسألة العروض، وتوصل فيها إلى تحديد أوزان أزجال الديوان البالغة مائة وتسعة وأربعين (149) على هذا النحو:

– الزجل 1: العروض من الطويل (فعولن مفاعيلن فعولن).

– الزجل 2: العروض من الممتد (فاعلن فاعلاتن).

– الزجل 3: العروض من البسيط (مستفعلن فعلن مستفعلن).

– الزجل 4: الأغصان من المنسرح (مستفعلن فاعلات مفتعلن)، والأقفال من الهزج (مفاعيلن مفاعيلن).

- الزجل 5: العروض من المقتضب المرفل (فاعلات مفتعلن فا).

وهكذا دواليك حتى آخر زجل في الديوان.

والطريقة نفسها طبقها محمد أحمد وريث على هذه الأزجال، وانتهى إلى أن: «فيه الكثير المتوائم - تماماً - مع عروض الخليل بن أحمد، ومنه الكثير أيضاً من القصائد المعاصرة التي نستطيع أن نلحق أوزانها بالأوزان الخليلية لتشكل إضافة أو إضافات مقبولة إليها»(23).

وقبل أن ننتهي من أبرز ملامح هذا التيار إلى أن أنصار هذا الرأي المنافح عن العروض العربي لم يسلموا من الانتقادات، إذ يرى كثيرون وعلى رأسهم عباس الجراري أن التحرك داخل دائرة العروض العربي يجعل أصحاب الموشحات يعودون إلى ما كان عليه الشعر من رتابة، بقوله: «ويبدو أن الوشاحين في محاولتهم لتجاوز الرتابة التي خضعت لها بحور القصيدة التقليدية نجحوا إلى حد كبير في خلق إيقاع غني ومتنوع وإن لم يفكروا في إيجاد تشكيل نظري لهذا الإيقاع أو أي تنظيم له، ولو فعلوا لأطروه في قوالب جامدة تعيدهم إلى نفس حلقة الرتابة التي انطلقوا منها رافضين»(24).

2 - العروض الأوروبي هو الأصل/ نظام المقاطع:

نتيجة للصعوبة التي يطرحها تحديد عروض الشعر الدوري، ارتمى بعض الدارسين في أحضان العروض العربي واعتبروه الأرضية التي يمكن الانطلاق منها لتحديد أوزان الموشح والزجل لكن في المقابل هناك توجه آخر يسعى لربط كل ما يتعلق بالفنين بالحَضْرة الأوروبية، وينفي أي تأثر بالمشرق في هذا المجال، وتأتي قضية العروض على رأس هذه القضايا المطروحة للتجاذب إذ: «بدا لبعض المستشرقين الإسبان خاصة أن في استنباط الفنين

وخصائصهما العروضية المخالفة نوعاً ما للمعتاد في المشرق العربي أقوى دليل على أنه مجرد اتباع لجنس أهلي من الشعر والعروض إسباني الطراز تأييداً لنظرية أستاذهم وسابقهم «سيمونيت Simonet» القومي الغالي الذاهب إلى أن كيان الأندلس الأساسي إسباني وأن العروبة والإسلام لم يكونا إلا عرضين»(25).

ويبدو أن إقرار ابن سناء الملك وابن بسام بأن الموشحات خارجة عن مقاييس أوزان العرب مهد الطريق لسيمونيت والمتحمسين لمذهبه كريبير Reberal وإميليو غرسيه غومس Emilio Garcia Gomez. إلا أن صاحب الدار المستعرب الإسباني كورينتي Corriente يعتبر من أكبر المناهضين لهذا التيار إذ يرى: «انعدام أي جنس مماثل قابل للتقليد من أجناس العرب في الغرب الأوروبي إلا بعد انتشار النموذج الأندلسي ومحاكاته على أيدي الشعراء المتجولين «Troubadours وأمثالهم»(26)، وحتى صفي الدين الحلي – وهو من القدماء – أكد أن أهل الأندلس: «لم يكن لهم اطلاع على ما اخترعه الأعاجم من تلفيق الترانات والأوازات والأوانكثثات المتمم بها نقص الأدوار والسربندات»(27).

ومن الذين تبنوا العروض الأوروبي ونظام المقاطع في تحديد أوزان الموشحات والأزجال:

– محمد الفاسي: وقد استهل مقالته المشهورة «عروض الموشح» برفضه التام الربط بين الموشح والعروض العربي، بقوله: «إن إضافة لفظة العروض العربي للموشح تظهر لأول وهلة كأنها تناقض، لأن هذه اللفظة توحي في أنفسنا القواعد التي أسسها الخليل بن أحمد لضبط نظام الشعر العربي في الجاهلية وصدر الإسلام، في حين أن اختراع الموشح كان ثورة على هذه القواعد، وعلى ذلك النطاق الضيق الذي حصرت فيه

مواهب شعراء العرب»[28]. ووجد ضالته في استعمال أساليب الشعر الأوروبي خصوصاً الفرنسي منه، أي الاعتماد على عدد التقاطيع في كل بيت، فتبين له أن هذا صحيح بالنسبة لعدد كبير من القصائد، ولكن هناك قصائد أخرى لها تركيب معقد، وحتى هذا الشكل لا يتفق في كل القصائد التي ليست من النوع الأول الذي توصل لتحديد بحوره[29].

والنتيجة التي وصل إليها هي أن أقسام الموشح أربعة، كل قسم له عدد معين من البحور نجمل ذلك فيما يلي:

أ - المغصن التام له مائة وعشرون (120) بحراً.

ب - المغصن المزيج له خمسة وثمانون (85) بحراً.

جـ - المبيت التام له خمسة عشر (15) بحراً.

ذ - المبيت المبيت المزيج له ستة (6) بحور.

وهذا العدد الهائل من البحور الذي تجاوز المائتين يعزوه محمد الفاسي إلى الحرية التي يتمتع بها الشاعر في اختراع ما يشاء من البحور داخل القواعد العامة للموشح، لذلك نجد عدداً من البحور ليس فيها إلا موشح واحد، وهذا كما هو الشأن في الملحون فإن بحوراً كثيرة لا توجد فيها إلا قصيدة واحدة وتسمى في اصطلاحاتهم غريزة[30]، وهذه الكثرة الهائلة خارج العروض العربي يبدو أنها تشبه إلى حد بعيد الكثرة التي رأيناها عند «هارتمان» داخل إطار العروض العربي، وهذا ما يجعل الانتقاد الموجه للأول يصلح حتى للثاني.

وقد قسم محمد الفاسي الملحون إلى خمسة أقسام:

أ - المبيت.

ب - مكسور الجناح.

جـ - المشتب.

د - السوسي أو المزلوك.

م - الذكر.

وحدد للنوع الأول - أي المبيت - مائة وأربعين (140) بحراً استخلصها من خمسة آلاف قصيدة من الملحون، أما النوع الثاني فعدد بحوره واحد وثلاثون (31) بحراً، والنوع الرابع يضم عشرين (20) بحراً، أما النوعان المتبقيان فلم يذكر عدد بحورهما.

وقبل الانتهاء من رأي محمد الفاسي على مستوى العروض نشير أن رأيه هذا يتناقض مع طرحه في مقالته «تأثير الشعر العربي بالأندلس في الآداب الغربية» التي ينتصر فيها لعروبة الأدب الأندلسي إذ يرى: «أن من مسائل الأدب المقارن التي شغلت أفكار المستعربين والعلماء والاختصاصيين في تاريخ الآداب الرومانية.. قضية ظهور الشعر البروفنصالي في القرون الوسطى بشكله الذي لا يشبه الشعر اللاتيني لا في عروضه ولا في المواضيع التي يطرقها»[31].

- د. محمد المدلاوي في بحث له بعنوان: «الأسس العروضية لشعر الملحون والزجل المغربي عامة» أكد أن «المقطع يلعب دوراً أساسياً ومركزياً في بناء كافة الأنماط العروضية المعروفة، من كمي (كالعروض العربي) ونبري (كالعروض الإنجليزي) ومرسل (كالعروض الفرنسي)[32]».

- المستشرق الإسباني «إميليو غرسيه غومس Emilio Garcia Gomez» وقد خصص جزءاً مهماً من كتابه «Todo Ben Quzman» لعروض أزجال ابن قزمان وسماه «عروض ابن قزمان والعروض الإسباني»، ويغطي هذا

الجزء حوالي مائة واثنين وسبعين (172) صفحة من الكتاب، وسعى فيها إلى تقطيع النصوص الزجلية حسب قواعد المقاطع الأوروبية بدءاً من المكون من مقطعين إلى المكون من اثني عشر مقطعاً على النحو التالي(33):

2 tan

3 tatan

4 tatatan

5 tan tatatan

6 tatan tatatan

7 tatatan tatatan

8 tatan tatatan tatan

9 tatatan tatatan tatan

10 tatatan tatatan tatatan

11 tan tatatan tatatan tatatan

12 tatan tatatan tatatan tatatan

وقد حاول أحمد عبدالعزيز أن يقوم بتجربة معاكسة لما قام به «غومس» دائماً على أزجال ابن قزمان عندما قال: «فإذا كانت النظرة الإسبانية ترى في عروض الزجل العربي نفس العروض الإسباني في البحر كما في المقطع، فإننا نود أن نقوم بتجربة معاكسة تقلب الوضع محاولين استخراج العروض الخليلي من الزجل الإسباني لنرى... الاقتراب بين النظامين العربي والروماني رغم ما بينهما من بون شاسع»(34)، وطبق التجربة على النحو التالي:

مقطع من زجل ابن قزمان:

يا مليح الدُّ نيا قول

فاعلاتن فاعلات

على إشْ انتَ يا إبْ نِي ملول

فاعلاتن فاعلات

ايْ انا عِنْ دك وَجْيه

فاعلاتن فاعلات

يتجَمَّج مِنّه وفيه مِنُّو فيه

فاعلاتن فاعلات

مقطع من زجل «ساليدو»

con razon Vivo ledo

فاعلات فاعلاتن

da sazon amigos to

فاعلات فاعلاتن

fizo amor pues amor me

فاعلات فاعلاتن

re llamor a le que pod

فاعلات فاعلاتن

وهكذا فإنه اعتبر هذه التجربة على افتعالها لا تعني أن كل الزجل الإسباني يمكن أن يخضع أوزانه للعروض العربي، وإنما هي الوجه الآخر لنظرية الأستاذ «غارثيا غومس» في جعل الزجل العربي يخضع للعروض الأوروبي(35).

– د سيد بحراوي الذي أنجز دراسة حول العروض المقارن، واعتبر أن:

«الصوت اللغوي أو الفونيم هو الوحدة الصوتية المعتمدة في الدراسات الحديثة وهذه الدراسة تناولها من ثلاث زوايا هي:

أ – علم الصوت Loudness.

ب – درجة الصوت Pitch.

جـ – نوع الصوت Timbre.

وهذا التصنيف يمكن أن يكون أساساً صالحاً لدراسة مقارنة الإيقاع في أشعار العالم»[36]، وهذا النموذج القائم على هذه الزوايا الثلاث والمقاطع القصيرة والطويلة وزائدة الطول الغرض منه الوصول إلى نموذج رياضي لا يقتصر على الشعر العربي بل يصبح له القدرة على الامتداد ليكون إنسانياً عاماً[37].

3 - المبتكر أو المولد:

من أقدم هذه الآراء ما أورده الحلي من أن: «القصائد لما كثرت واختلفت عدلوا عن الوزن الواحد العربي إلى تفريع الأوزان المتنوعة وتضعيف لزوميات القوافي ليكون ذلك فناً لهم بمفردهم... ثم خالفوا بين الأوزان من غير أن يخسروا الميزان، فانتقلت تلك القصائد إلى أوزان مختلفة الوضع بحسب التقطيع والتفريع»[38].

ومن ناحية المحدثين فإن عباس الجراري يعتبر من أبرز من حاول إثبات التجديد والابتكار للشعر الدوري موشحاً كان أو زجلاً، وإيجاد مسافة فاصلة بين هذين الفنين من جهة والقصيدة التقليدية من جهة أخرى، فقد نفى أن تكون أوزان الزجل تدور في فلك العروض العربي بقوله: «وأما أن أوزان الزجل محدودة في نطاق العروض العربي لدرجة إمكان تطبيق

تفعيلات الخليل عليه فقول نراه بدوره جانب الصواب، والسبب أن الذين يذهبون إليه يغفلون أمراً لعله أهم عنصر في هذا الشعر ألا وهو موسيقيته التي تتيح مثل هذا التطبيق بل تتكسر وتضيع لمحاولاته»[39]، ويزيد الأمر توضيحاً في الكتاب نفسه عندما يدرك أنه: «ليس من السهل القول بأنا الزجر يسير على التفعيلات العربية أو بالأحرى أنه يسير عليها في تناسقها المعروف، ومع ذلك فمن المؤكد أنه يخضع لإيقاع العروض العربي وليس إلى أوزانه وتفعيلاته، فأوزانه تختلف وتفعيلاته تتباين في العدد والمقدار وهذا ما يجعل من الصعب بل من المستحيل أن نزعم أن هذه القصيدة أو تلك من بحر الكامل أو الوافر أو غيرهما»[40].

ومن جهة أخرى نفى أن يكون الأندلسيون تأثروا بالمسمطات أو المخمسات أو بالموشحات العراقية، بل إن فنهم أندلسي في الصميم وهم أصحاب السبق والريادة في هذا المجال: «فالسبق في الواقع سبق إلى النظم على أوزان وأعاريض وقواف يختلف نظامها عما عرف في القصيدة التقليدية»[41]، ومثل هذا ينطبق حتى على المغاربة فقد أثبت خروج الملحون من عباءة القصيدة التقليدية إذ: «في فترة من فترات ازدهار فن الملحون أو آخر القرن العاشر الهجري وأوائل الحادي عشر ظهر الاتجاه عند بعض كبار الشعراء إلى تجاوز بناء القصيدة على قياس قصيدة أخرى، وكذا إلى إيجاد مقاييس إيقاعية تكون قادرة على تحقيق الملاءمة بين الشعر واللحن»[42]، وبين أن للمغاربة تفعيلات خاصة يزنون بها أشعارهم أساسها النغم والإيقاع يطلقون عليها «الصروف» وهي نوعان «الدندنة ومالي مالي»: «والعروض عندهم يقوم على بحور وعلى أنواع من الميازين داخل كل بحر وأطلقوا على البحور «لمرمات»... وأطلقوا على أنواع الميازين داخل البحر الواحد «قياصات» جمع قياص، وقسم بحور هذا العروض إلى أربعة أنواع شبيهة بما أثبتناه لمحمد الفاسي وهي:

أ – المبيت.

ب – مكسور الجناح.

جـ – المشتب.

د – السوسي»[43].

وإذا انتقلنا إلى محمد السرغيني فإنه اعتبر أن: «الذين حاولوا أن يضعوا عروضاً عاماً قائماً على أساس المقطع La syllabe كانوا في مسعاهم جارين على التأثر بالمقطعية التي قام عليها الشعر العربي بعامة، وهو شيء غير وارد في هذا المقام غير أنه ينبغي أن نميز بين الذين اكتفوا بجعل هذا المقطع فرنسياً كمحمد الفاسي وهو شيء غير متيسر عن الذين دعوا إلى ما سموه بالمقطع الموسيقي»[44]، وفي محاولة منا للتخلص من تأثير المشرق والمغرب وإثبات الابتكار والتجديد للشعر الشفوي رأى: «أن الإيقاعات الموسيقية لها ما يوافقها من الإيقاعات العروضية في هذا الشعر الشفوي، وهو ما نلاحظه في الملحون المغربي فكل شعر شفوي على إيقاع معين مرصود له إيقاع موسيقي ملائم له»[45].

الهوامش

1) المقصود بالشعر الدوري الموشح والزجل اللذان ارتبطا بالتجديد والابتكار في الأدب الأندلسي، واعتبرت نشأتهما بداية لتشكل الذات الأندلسية على المستوى الأدبي، ومحاولة جريئة للتخلص من الارتهان بالأدب المشرقي. وسمي بالدوري لأنه يتكون من لوحات تتسلسل بشكل تراتبي، وتنتهي كل لوحة بقفل موحد القافية مع بقية الأقفال على هذا النحو:

اللوحة الأولى: أ أ أ هـ

اللوحة الثانية: ب ب ب هـ

اللوحة الثالثة: ج ج ج هـ

اللوحة الرابعة: د د د هـ

وأبرز من شرح قواعد هذين الفنين هما: ابن سناء الملك وصفي الدين الحلي، فالأول حدد أسس الموشح في كتابه «دار الطراز في عمل الموشحات»، والثاني بين قواعد الزجل في كتابه «العاطل الحالي والمرخص الغالي».

2) العاطل الحالي والمرخص الغالي، صفي الدين الحلي، تحقيق: الدكتور حسين نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981، ص: 14.

3) نفسه، ص: 15.

4) دار الطراز في عمل الموشحات، تأليف ابن سناء الملك، تحقيق: الدكتور جودت الركابي، دار الفكر، الطبعة الثانية 1417هـ/1996م، ص: 3

5) نفسه، ص: 99.

6) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت/ لبنان، الجزء الأول، ص: 469.

7) مستعرب إسباني متخصص في الدراسات الأندلسية، عرف بمواقفه المعتدلة وإنصافه للحضارة العربية الإسلامية بالأندلس، له نشرتان حول ابن قزمان الأولى صدرت سنة 1982 بعنوان: ديوان ابن قزمان نصاً ولغة وعروضاً، والثانية: ديوان ابن قزمان «إصابة الأغراض في ذكر الأعراض».

8) العلاقات اللغوية والأدبية بين الأندلس وسائر الدول في شبه الجزيرة الإيبيرية، فيديريكو كورينتي، دراسات مغاربية، العدد الرابع عشر 2001م، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية/ الدار البيضاء، ص: 7.

9) نفسه، ص: 6.

10) نفسه، ص: 10.

11) أهمية الموسيقى والغناء في حضارة الأندلس، عباس الجراري، ندوة: التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس، غرناطة 19/17 شوال 1412هـ، 23/21، أبريل 1992م، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة «الدوريات»، الهلال العربية للطباعة والنشر 1993م، ص: 143.

12) أثر الملحون على الآلة، عباس الجراري، في «أثر الموسيقى الأندلسية في الأنماط الإيقاعية المحلية»، قدم هذا العرض في الندوة العلمية الدولية التي نظمتها جمعية رباط الفتح في نطاق مهرجان الموسيقى الأندلسية المنعقد من 20 سبتمبر إلى 10 أكتوبر 1996م، بالرباط، منشورات جمعية رباط الفتح، الطبع: دار المناهل، كتابة الدولة المكلفة بالثقافة، الرباط، ص: 15.

13) أوزان الموشحات الأندلسية وقوافيها، مقداد رحيم خضر: كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة البصرة، المورد: مجلة تراثية فصلية، تصدرها وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ربيع 1986م، ص: 63.

14) نفسه، ص: 63.

15) العلاقات اللغوية والأدبية بين الأندلس وسائر الدول في شبه الجزيرة الإيبيرية، فيديريكو كورينتي، ص: 5

16) الشكل الفني في الموشحات الأندلسية، فوزي سعد عيسى، محاضرات النادي الأدبي الثقافي بجدة، طبعت بمطابع دار البلاد، جدة، الطبعة الأولى 1406هـ/1985م، ص 623/622.

17) التجديد العروضي الغنائي في شعر الموشحات الأندلسية، محمد فاخوري، التراث العربي: مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد كتاب العرب بدمشق، العدد: 85، شوال 1423هـ/ يناير 2002م، ابتداء من ص: 85.

18) دراسات في الموشحات والأزجال، أحمد محمد عطا، الناشر: مكتبة الآداب/ القاهرة، الطبعة الأولى 1419هـ/1999م، ابتداء من ص: 83.

19) الموشحات المشرقية وأثر الأندلس فيها: منذ بداية العصر الأيوبي وحتى نهاية العصر المملوكي، الدكتورة مجد الأفندي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر/ سورية، الطبعة الأولى 1420هـ/1999م، ص: 277.

20) أوزان الموشحات الأندلسية وقوافيها، مقداد رحيم خضر، ابتداء من ص: 73.

21) العلاقات اللغوية والأدبية بين الأندلس وسائر الدول في شبه الجزيرة الإيبيرية، فيديركو كورينتي، ص: 7.

22) الموشح الأندلسي، صمويل بيتري، ترجمة وتقديم وتعليق: الدكتور عبدالحميد شيحة، الناشر: مكتبة الآداب/ القاهرة، الطبعة الثانية 1417هـ/1996م، ص: 52.

23) ديوان الزجال الأندلسي: ابن قزمان، محمد أحمد وريث، ضمن: أهمية التراث في مهمة النقد، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1396هـ/1987م، ص: 116/115.

24) موشحات مغربية دراسة ونصوص عباس الجراري، مطبعة دار النشر المغربية/ الدار البيضاء الطبعة الأولى 1973، ص 29.

25) العلاقات اللغوية بين الأندلس وسائر الدول في شبه الجزيرة الإيبيرية، فيديريكو كورينتي، ص: 5.

26) نفسه، ص: 7.

27) العاطل الحالي والمرخص الغالي، صفي الدين الحلي، ص: 22.

28) عروض الموشح، محمد الفاسي: وزير الدولة المكلف بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المناهل: تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط/ المغرب، العدد الثاني، السنة الثانية، صفر الخير 1395هـ/ مارس 1975م، ص: 54.

29) عروض الملحون ومصطلحاته، محمد الفاسي، الثقافة المغربية: تصدرها وزارة الدولة للشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، العدد الأول، السنة الأولى، يناير فبراير 1970م، ص: 8.

30) عروض الموشح، محمد الفاسي: المناهل: تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط/ المغرب، العدد الثاني، السنة الثانية، صفر الخير 1395هـ/ مارس 1975م، ص: 54.

31) تأثير الشعر العربي بالأندلس في الآداب الغربية، محمد الفاسي، العدد: 20، ص: 140.

32) الأسس العروضية الملحون والزجل المغربي عامة، د محمد المدلاوي، ندوة: «البحث في التراث الغرناطي: حصيلة وآفاق»، تنظيم: كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، بتعاون مع مركز الدراسات والأبحاث الغرناطية وجدة، إعداد: مصطفى الغديري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية رقم (23)، سلسلة ندوات ومحاضرات (7)، الطبعة الأولى 1998، الجزء الثاني، ص: 129.

33) Todo Ben Quzman, Editado, interpretado, medido y explicado por: Emilio Claecia Gomez-Biblioteca Romanica Hispanica, Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1972, Tomo III, P. 53.

34) أشكال أندلسية في الشعر الأندلسي: خيسوس ريوساليدو نموذجاً، د. أحمد عبدالعزيز، ندوة: بحوث المؤتمر الدولي الرابع للحضارة الأندلسية تكريماً للعلامة الإسباني إميليو جارثيا جومث، خلال الفترة من 3 إلى 5 مارس 1998م، تحت رعاية د. فاروق إسماعيل رئيس جامعة القاهرة، ينظمه قسم اللغة الإسبانية وآدابها بالاشتراك مع الأقسام العلمية المعنية بالكلية/ القاهرة، ص: 146.

35) نفسه، ص: 116.

36) نحو علم العروض المقارن، د. سيد بحراوي، المعرفة: مجلة ثقافية شهرية، تصدرها وزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية، السنة الخامسة والعشرون، العدد: 215 أيلول/ سبتمبر 1986م، ص: 121/118.

37) نفسه، ص: 116.

38) العاطل الحالي والمرخص الغالي، صفي الدين الحلي، ص: 22.

39) القصيدة: الزجل في المغرب، عباس الجراري، الناشر: مكتبة الطالب/ الرباط، مكتبة الأمنية/ الرباط، ص: 131.

40) نفسه، ص: 132.

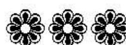
41) أثر الأندلس في أوروبا في مجال الإيقاع، عباس الجراري، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى 1402هـ/1982م، ص: 54.

42) في الإبداع الشعبي، عباس الجراري، الطبعة الأولى رجب 1408هـ/مارس 1988م، ص: 38.

43) القصيدة: الزجل في المغرب، عباس الجراري، ص: 135.

44) عن تجنيس الشعر الشفوي، د. محمد السرغيني، عالم الفكر: تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، المجلد التاسع والعشرون، العدد الثاني، أكتوبر/ ديسمبر 2000م، ص: 255.

45) نفسه، ص 245.



النحو والمنطق تنافر أم تظافر؟

صابر الحباشة(*)

من المعروف أن قصة المناظرة الشهيرة التي أوردها التوحيدي في الليلة الثامنة من «الإمتاع والمؤانسة» والتي جرت بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي سنة 326هـ، قد اتخذت شاهداً على انفراط العقد بين هذين العلمين في سياق الحضارة العربية الإسلامية، مما جعل المنطق يبدأ ويظل غريبا[1] فقد هيمنت الرؤية النحوية على المجال التداولي لهذه الحضارة على حساب المنطق.

غير أن من الدارسين المحدثين من أعاد قراءة هذه المناظرة قراءة تأويلية تفتح الباب أمام تعليل طريف لما تُوهم من تنافر أنطولوجي بين النحو والمنطق غذاه اختلاف الأصول المعرفية التي انغرس في ترتبها كل منهما. وكأن الرؤية التقليدية السائدة أن لا تعايش طبيعياً بين العلمين، بل لابد من صراع بين النحاة والمناطقة، ولا مجال لأن يقفا على أرض واحدة، فالتنازع بينهما وجودي ثابت.

تقوم هذه القراءة الجديدة لأبعاد المناظرة المذكورة على فحص الأسس

(*) باحث تونسي.

التي انطلقت منها موجبات الافتراق وتعززت نقاط الاختلاف. وتتلخص القراءة الجديدة في طرح تساؤل عميق: «أنحن على يقين من أن الموضوعية الصادقة التي بها تُتناول قضية العلاقة بين النحو والمنطق موضوعية لم ترث عند هذا أو ذاك، ودون إرادة، موقفاً عقائدياً قديماً، أو رد فعل ضد هذا الموقف؟»(2).

يقوم هذا التساؤل على رغبة إذابة ثلج الرواسب الفكرية التي تحكمت في احتراز العرب من المنطق نظراً إلى اعتبارهم إياه:

- إما دخيلاً لا غناء منه ولا حاجة لنا إليه.
- وإما مُستقى من النحو اليوناني، ومن ثم فإن الركون إليه وتحكيمه في النحو العربي يعني «أغْرَقه» هذا الأخير وإفقاده مناعته الخاصة وصلابته المنهجية التي ما انفكت تتدعم عبر أجيال من النحاة منذ الخليل بن أحمد (ت 160هـ أو 170هـ) إلى آخر الشرّاح في عصور الانحطاط.

فعدم التوافق بين النظامين النحوي العربي والمنطقي اليوناني، كان بمثابة المصادرة العامة التي توارثها الخلف عن السلف، وإن عبّروا عنها بطرق مختلفة بعضها مباشر سجالي والبعض الآخر ضمني مُغلَّف بمسحة موضوعية علمية رقيقة.

غير أن إعادة النظر والتمحيص في المسألة، على النحو الذي يمكن أن نستأنفه – انطلاقاً من تساؤل الشريف – قد يؤدي بنا إلى العزوف بداية عن الآراء الجاهزة، نقداً للمسلمات القبلية التي تقوم على مفاضلات ومقارنات إيديولوجية وعنصرية بين العلوم واللغات. ولابد في هذا السياق من رفض القراءات التي تنقد المنطق الأرسطي، لأنه ظل رهين اللغة الإغريقية، فكانت مقولاته هي تقريباً مقولات اللغة الإغريقية. لا لشيء إلا لأن مثل هذا الفهم

التبسيطي يعتبر الاتصال بين المنطق والنحو من المسلمات البديهية، فمتى تشابك العلمان، عُدَّ ذلك طعناً في المنطق، باعتبار أن هذا الأخير يطمح إلى اكتساب البعد الكوني والمنزع الكلي، بخلاف النحو الإغريقي (وكل نحو لغة طبيعية، في الواقع!).

وليس من العيب – إذا قرأنا المسألة من منظار نظريات التعقد التي جاء بها إدغار موران (Edgar Morin) – أن نقرأ العلاقة بين النحو والمنطق وفق تاريخ متراكم من سوء الفهم المتبادل، تقطعه أحياناً رؤى وحدوس خلاقة لمناطقة – نحاة نأوا عن الانفصال الموهوم وتجلت إبداعاتهم في بناء النحو الكلي الذي نجد بداياته مع مدرسة بور روايال (port-royal) المنطقية النحوية، والتي عاد إليها اللسانيون المحدثون لتأصيل مشاريع النحو الكلي، مثل تشمسكي (Chomsky).

فإذا عدنا إلى سياق المناظرة، تبين لنا أنها تتنزل في إطار تزاحم العلوم على اكتساب قصب السبق في المنظومة المعرفية التي اكتملت في القرن الرابع للهجرة. فقد رغب النحاة في الاستيلاء على آلة تحليل الرأسمال الرمزي الذي انبنت عليه الحضارة الإسلامية، ألا وهو النص القرآني، ونازعهم المناطقة هذا الدور ففشلوا في مقاسمتهم إياه بعد أن يئسوا من أن يظفروا عليهم، وهنا تأتي المناظرة لتكريس غلبة الرؤية النحوية الحاصلة بعد. لا يجد الباحث صعوبة في تمحل تبريرات إيديولوجية لهذه الغلبة، غير أن النظر التاريخي والإبستيمولوجي قد يسعفنا بملاحظة خطيرة، تتعلق بولادة النحو مكتملاً، وهو ما لم يكن للمنطق حظ شبيه به، ولذلك شرعت الهوة تتسع بينهما، وتتعزز بكتب نحوية حاسمة، لم تضارعها – في فترتها – كتب منطقية شوّشت عليها احتلالها صدارة الاهتمام في المنظومة المعرفية الإسلامية. وتزامن ظهور العلوم الأصول: أصول الفقه وأصول

النحو وأصول الدين [علم الكلام]، وظل المنطق آلة تُستعمل وتُذَم، ورغم اشتراكه مع النحو في كونهما علمين آلتين فقد ارتقى النحو في سلم الأولويات وظل المنطق حبيس أطر ضيقة. واسم نظام التدريس والمؤسسة التعليمية في إفساح المجال لتغليب النحو وتغييب المنطق أو يكاد. وقريباً من هذا المعنى يقول الشريف: «فالنحو عند المسلم هو الذي يحدد القواعد الأولية المكونة للقول الحامل للحقيقة. ومن الطبيعي في أمة هذا اعتقادها، ألا تترك للصناعة المنطقية التي تدّعي تمثيل العقل أن تكون متجاوزة للنحو»[3]. ومن هنا جاء الدور الأساسي الذي أناطه المفكر المسلم بالنحو فهو النسق الذي «حدد القواعد الأولية المكونة للقول الحامل للحقيقة»[4].

فلا يمكن أن نفهم أبعاد موقف السيرافي في المناظرة دون التعريج على الرسالة الحضارية التي تحمّلها بوصفه، على حد عبارة الشريف، نحوياً مكلفاً «بالدفاع عن الأمة بالدفاع عن النحو ضد المنطق»[5]. وبذلك يكون النحو لا علماً وصفياً بل معقلاً للهوية ورمزاً للانتماء، ومن هنا نرى أن البحث في تطوير النحو وتحديثه قد لا يدور في فلك التأهيل التقني لهذا القطاع كي يواكب الثورة المعرفية الحديثة، بل قد يكون متجهاً نحو تضمين أهداف فكرية غير منتمية إلى صميم العلم.

ونود الإشارة إلى أن بعض الباحثين قد بيّن في معرض حديثه عن مواقف الدارسين من نشأة النحو أن بعض المستشرقين يزعم «أن النحو العربي استعار من المنطق الأرسططاليسي التقسيم الثلاثي للكلام والتمييز بين الجنس والآخر ومفاهيم من قبيل الظرف والحال وأفكاراً حول الأزمنة والفاعل»[6]. وكما لا يخفى فإن الحديث عن التأثر بالمنطق الأرسطي في زمن نشأة النحو العربي، فيه شيء من المبالغة. ويشير الودرني إلى ما يمكن أن نصف به موقف هذا المستشرق، من وقوع في ضرب من التنافي، إذ أقر «في

الوقت نفسه بأن منطقهم [أي النحاة العرب] مباين تماماً لمنطق الفلاسفة»[7]، ويمكن أن نستدل برأي ابن تيمية حول تأخر زمن اعتماد النحاة الاصطلاحات والحدود المنطقية، يقول: «إن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعة وعشرين حداً وكلها معترض عليها على أصلهم»[8].

وثمة موقف آخر يقع على طرفي نقيض من الموقف السابق، ينفي أصحابه فيه «أي أثر إغريقي في النحو العربي وذلك بالتركيز على عمق الروابط القائمة بين علمي الفقه والنحو في مجالي المنهج والمصطلح دلالة على نشأتهما نشأة عربية خالصة، هذا إضافة إلى ما يوجد من تباين صريح بين المصطلح الذي توخاه سيبويه في كتابه والمصطلح الذي راج عند المترجمين الذين نقلوا عن أرسطو أفكاره النحوية»[9].

ولعل المستشرق الفرنسي جيرار تروبو (G Troupeau) قد جاء برأي وسط فيه ضرب من «الإنصاف» حيث قال «ودون أن ننفي أن التأثير الذي كان يفرضه ضرورة المنطق الأرسطاليسي على نحاة بغداد بداية من القرن 4هـ/ 10م، يمكن أن نعتبر أن النحو تشكل بمنأى عن أي تأثير أجنبي في الوقت نفسه الذي تشكلت فيه علوم أخرى إسلامية مثل التفسير والفقه، والتي نمت خلال النصف الأول من القرن 2هـ/ 8م في مركزين ثقافيين كبيرين بجنوب العراق هما البصرة والكوفة»[10].

ويرى تمام حسان «أن العرب حتى وإن فكروا تفكيراً منطقياً في قضايا النحو والاستدلال الفقهي، فإن ذلك من وحي المنطق الطبيعي لا المنطق الصوري بالمعنى الأرسطي، لأن المنطق الطبيعي هو نتاج تكوين العقل الإنساني بوجه عام»[11].

النحو والمنطق أو اللفظ والمعنى ؟

«قال أبو سعيد: [...] أسألك عن حرف واحد، وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل؛ فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تدل به وتباهي بتفخيمه، وهو الواو ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟ فبهت متى وقال: هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مر المنطقي باللفظ فبالعرَض، وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعرَض والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضح من المعنى»[12].

نلاحظ أن جواب متى قد أبان عن نظرة ثنائية حاسمة، نظرة تفصل المعنى عن اللفظ فصلاً، وتجعل أحدهما بمعزل عن الآخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فهي تنشئ مفاضلة بين اللفظ والمعنى فتنتصر لهذا الأخير.

ومعلوم أن عبدالقاهر الجرجاني (ت 467هـ) قد بيّن في مصنفاته ولاسيما «دلائل الإعجاز» خطأ القول بالفصل بين اللفظ والمعنى ومن ثمة فلا فائدة ترجى من المفاضلة بينهما، باعتبار أن لكل طرف دوراً في القول ولا يمكن أن نجني من عزل أحدهما عن الآخر عزلاً أيديولوجياً إلا سوء الفهم والانتصار للمذهب الذي نتبناه دون دليل علمي مقنع. ولعل النظر في مقترحات اللسانيات الحديثة في تمثيل الأقوال يوقفنا على عودة الوئام بين المستويين المنطقي والتركيبي، في تقاسم الأدوار عند تحليل الجمل، فالمستوى السطحي يشتمل على البنية الصوتية أما المستوى العميق فيتكون من البنية الدلالية. وبذلك لا يمكن تخليص العلامة اللسانية من دالها أو مدلولها فهما متلازمان تلازم الوجه والقفا.

بل إن البحث عن نحو كلي، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، استوجب

استنفار النظريتين النحوية والمنطقية لتحقيق هذا الهدف، وقد عززت العلوم الحاسوبية الحديثة ضروب التعاون بين هذه العلوم المترابطة فضلاً عن العلوم المعرفية المجاورة لها كالرياضيات والمعلوماتية وعلم الأعصاب وعلم النفس المعرفي... في إطار معالجة اللغة الطبيعية معالجة آلية، بالخصوص.

بهذا المعنى يمكن الحديث عن خصومة قديمة – ماتت تاريخياً – بين النحو والمنطق، استُعيض عنها بالتعاون العابر للاختصاصات العلمية وهو من أهم سمات المعرفة العلمية الحديثة.

الهوامش

1) طبعاً هذه نظرة «قصووية» لا نتبناها، وإن كان ثمة من يقول بها خاصة من يدّعي بأن «الأعرابي هو صانع العالم». أما بعض الباحثين الآخرين فيرون أن حركة «الترجمة التي رعاها المأمون قد شكلت نقطة تحول في سير الثقافة الإسلامية بكل فروعها» انظر تمام حسان الأصول، دراسة إيستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، المغرب، ط 1، 1981، ص 56.

2) الشريف، محمد صلاح الدين، 2002، الشرط والإنشاء النحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات، جامعة منوبة، كلية الآداب سلسلة اللسانيات، مج 16، تونس، ج 2، ص 1188.

3) الشريف، محمد صلاح الدين، 2002، الشرط والإنشاء النحوي للكون، ج 2، ص 1188. التشديد من عندنا.

4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5) المرجع نفسه، ص 1189.

6) نقلاً عن الودرني، أحمد، 2004، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب، من الأصول إلى القرن 7هـ/13م، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، ج 1، ص 121. والملاحظ أن هذا الرأي كتبه صاحب مدخل «في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الفرنسية، ص 914.

7) نفسه.

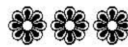
8) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، ص 8، (التشديد لنا).

9) نفسه.

10) نفسه.

11) نفسه، نقلاً عن تمام حسان، الأصول، دراسة إبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، المغرب، ط 1، 1981، ص 53-54.

12) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، المكتبة العصرية، 1953، الليلة الثامنة.



هؤلاء الشعراء ومعاركهم الزوجية..!!

مصطفى رجب(*)

يحفل تراثنا الأدبي القديم بطرائف ونوادر عديدة، وكلما كان الشعراء طرفاً في تلك الدوائر، ازداد تأثيرها الممتع في النفس، لما يسبغه الشعراء على المواقف المختلفة من ظرف وخفة ظل، وروح فكهة.

وسنختار هنا عدة مواقف وجد الشعراء أنفسهم فيها أطرافاً في معارك زوجية تختلف أسبابها، وكعادتهم، يهجون خصومهم أو يهجوهم خصومهم. وما أطرف أن يكون الخصمان في المعركة شريكي حياة: شاعراً وزوجته.

والشعراء حين يدخلون معركة، يدخلونها بأسلحتهم التقليدية وهي ألسنتهم الحداد التي تفيض بالتشويه والتشهير والافتراء واختلاق الأكاذيب، والسخرية من الخصم.

ويروي لنا الجاحظ في «الحيوان» ما أنشده إياه شاعر يسمى محمد بن يسير تزوج امرأة من غير أن يراها، فلما عاش معها استبشع منظرها فوصفها وصفاً قبيحاً، فقال:

(*) باحث مصري.

انبئت أن فتاة كنت أخطبها عرقوبها مثل شهر الصوم في الطول
أسنانها مائة، أو زين واحدة كأنها - حين يبدو وجهها - غول

وشهر الصوم أطول شيء عند الشعراء، لأنه يحرمهم من الملذات فهو يشبه طول عرقوبها بشهر الصوم، ويعد أسنانها فيجدها ما بين مائة سن، ومائة وواحدة!!

ويروي أن أعرابياً كان عليه ديون كثيرة، فاجتمع غرماؤه يطالبونه بمالهم عنده من ديون، وهو يدافعهم وينكر أن معه مالاً يسدد به، فلما طال بينهم وبينه التنازع والتدافع واشتد الجدال، طلبوا إليه أن يحلف بالطلاق من زوجتيه - وكان عنده زوجتان يكرههما معاً - فحلف للدائنين بالطلاق، من زوجتيه جميعاً، حانثاً، ثم هرب من تلك البلدة وأنشد:

لو يعلم الغرماء منزلتيهما ما خوفوني بالطلاق العاجل
قد ملتا، ومللت من وجهيهما عجفاء مرضعة، وأخرى حامل

وهذا أعرابي يتأمل دمامة وجه امرأته ويصفه لنا وصفاً دقيقاً، فيقول إن عينيها ضيقتان فلا تستطيع إيصال المرود إليهما لتكتحل:

ولا تستطيع الكحل من ضيق عينها فإن عالجته صار فوق المحاجر

وهذا أعرابي تزوج امرأة اسمها «صعبة» وعاش معها ثلاثين سنة في نكد مستمر، وعذاب متجدد، فضجر من الحياة معها، ونذر أن لو أراحه الله منها فلن يتزوج بعدها، فيقول:

ثلاثين حولاً لا أرى منك راحةً لهنّك في الدنيا لباقية العمر!!
فإن انفلت من حبل «صعبة» مرة أكن من نساء الناس في بيضة العقر

[فهنك: - لأنك: أي إنك واللام لام الابتداء، وهي لهجة عربية تبدل الهمزة هاءً].

وقال أبو الأسود الدؤلي يتضجر من طول عشرته كذلك مع زوجته أم عوف:

أبى القلب إلا أم عوف وحبها عجوزاً، ومن يحبب عجوزاً يفند
كثوب اليماني قد تقادم عهده ورقعته ما شئت في العين واليد...!!

[يفنَّد: بفتح النون المشددة: يُلام ويؤاخذ].

وذات مرة اشترى أبو الأسود هذا جارية حولاء، فشعرت زوجته أم عوف بالغيرة لأن زوجته كانت ابنة عمه، ورأت في تلك الجارية الحولاء منافسة لها، فشنت على الجارية حرباً نفسية، وكانت كلما رأت زوجها أبو الأسود، والجارية واقفة أو جالسة قريباً منه، رفعت عقيرتها وقالت كأنها في سوق النخاسة: من يشتري جارية حولاء؟ فلما طال ذلك وتكرر قال أبو الأسود: يدافع عن جاريته ويغمز في امرأته:

يعيبونها عندي، ولا عيب عندها سوى أن في العينين بعض التأخر
فإن يك في العينين سوء فإنها مهفهفة الأعلى، رداح المؤخر

ومن أبواب الشجار الدائمة بين الشعراء وزوجاتهم، تقدم السن بأحد الطرفين والمرأة دائماً هي التي تدفع الثمن غالياً إذا تقدمت بها السن، لأن من عادة الشعراء التماس الجمال، ونشدان الربيع الدائم، وحدث مرة أن تأخر أعرابي في الزواج إلى أن بلغ الخامسة والأربعين فتزوج امرأة في مثل سنه، فقال له شاعر من أصدقائه:

وأعنَست نفسك حتى إذا أتيت على الخمس والأربعينا
تزوجتها شارفاً فخمةً فلا بالرِّفاء ولا بالبنينا
فلا ذات مال تزوجتها ولا ولد ترتجي أن يكونا
بها أبداً فالتمس غيرها لعلّك تعطى بغثٍ سمينا

وتزوج جهم الشاعر امرأة من بني فقعس، وباع إبلاً له ليدفع مهرها، فلما دخل عليها رآها عجوزاً فتحسر على إبله التي ضاعت، وتوقع لنفسه الموت أسفاً وندماً على يدي هذه العجوز الشمطاء، وكان اسمها «قمامة»!! فقال جهم باكياً:

وما لمت نفسي مذ فطمت بلحية ... كما لمت نفسي في عجوز بني شمس
غبنت ولم أغبن غداة اشتريتها ... وبعت تلاد المال بالثمن البخس
فإن مات جهمٌ غيلةً فاقتلوا به ... قمامة إن النفس تقتل بها

وكانت نظرة العرب إلى تقدم العمر عجيبة، وفيها تحيز إلى جانب الرجال، فكانوا يقولون إن خير نصفي الرجل آخرهما (أي النصف الثاني من عمره) ففي هذه المرحلة من العمر؛ يذهب جهله، ويثوب حلمه، ويجتمع له رأيه، وإن شر نصفي المرأة آخرهما؛ يسوء خلقها، ويحد لسانها، وتعقم رحمها!!

ولذلك قال بعضهم يحذر من زواج العجائز:

لا تنكحن عجوزاً إن دعوك لها ... وإن حبوك على تزويجها الذهبا
وإن أتوك وقالوا: إنها نَصَفٌ ... فإن أطيب نصفيها الذي ذهبا

ومن الشعراء من تمنى الموت لنفسه أو لزوجته حتى يستريح من عذاب الحياة المؤلمة التي تجمعهما. فهذا شاعر يدعو على تجار مروا ببلده والتقاهم وتعرف إليهم وكانوا هم الوسطاء الذين رشحوا له امرأته التي تزوجها، فهو يدعو عليهم ويدعو على نفسه بالموت، ويسخر مما كان في ليلة زفافها إليه من تطيب بالعود والحناء فيقول:

وقد مر تجر فاشتروا لي بناءها ... وأثوابها، لا بارك الله في التجر
ولا فيَّ إذ أحبو أباها وليدةً ... كأني مسقي يعل من الخمر
ولا بارك الرحمن في عود أهلها ... غشية زفوها، ولا فيك من بكر

ولا بارك الرحمن في الرقم فوقه ... ولا بارك الرحمن في القطف الحمر
ولا جلوة منها يحلينني بها ... ألا ليتني غيبت قبلك في القبر

[تجر: تجار، القطف: بضم القاف والطاء: من القطفية].

وهجا بعضهم امرأته فوصفها وصفاً حسياً شنيعاً، فهي بين البرغوث والبعوضة في ضآلة الجسم – والأذى بطبيعة الحال !! – ووجهها يذكر شاعرنا بوجوه القرود في قبحه ودمامته، بل إنه يراه أشد من القرود قبحاً، ولو أن الشيطان نفسه رأى وجهها لقضى يومه وليلته مستعيذاً الله من قبحها:

لها جسم برغوث وساقا بعوضة ... ووجه كوجه القرد بل هو أقبح
تبرق عينيها إذا ما رأيتها ... وتعبس في وجه الضجيع وتكلح
لها منظر كالنار تحسب أنها ... إذا ضحكت في أوجه الناس تلفح
إذا عاين الشيطان صورة وجهها ... تعوذ منها حين يمسي ويصبح!!

وأما ذلك الأعرابي فقد تمنى الموت لزوجته، وكاد يقتلها لولا أنه خشي ما يترتب على قتلها من أخذ بالثأر، فهو يقول لنا إنه كان يفكر كثيراً في أن يقتلها ثم يتوب إلى الله ويرجو مغفرته ولولا خوفه من عقاب الله لوضع السيف على رقبتها في موضع العقد واستراح منها:

لولا مخافة ربي أن يعاقبني ... وأنها عدة تقتضي وأوتار
لقد جعلت مكان الطوق ذا شطب ... وتبت بعد، فإن الله غفار

ويتحسر شاعر آخر على ما آل إليه حاله مع زوجته، ويسترجع أيام الخطبة حين خدعته بكحلها الفاتن، وأثوابها الملونة، وعطورها النفاذة، فلما عاش معها، وسبر طبعها، وملَّ من حديثها عن الحب، فاضت نفسه بهذه الأبيات يتحسر فيها على ما كان فيقول:

وما غرّني إلا خضابٌ بكفّها — وكحلٌ بعينيها وأثوابها الصّفر
تسائلني عن نفسها: هل أحبّها؟ — فقلت: ألا، لا، والذي أمره الأمر!!
تفوح رياح المسك والعطر عندها — وأشهد عند الله ما ينفع العطر!!

على أن من الشعراء من فضل الطلاق على تمني الموت، ورأى في الطلاق خلاصاً من جحيم حياة زوجية لا سكن فيها ولا سكينة، ولا حب فيها ولا حنان، فهذا شاعر يقول لزوجته إن ليلة طلاقها ستكون أحب إليه من ليلة دخوله بها:

تجهّزي للطّلاق وانصرفي — ذاك جزاء الجوامح الشمس
لَلَيلَتي حين بِت طالقةً — ألذ عندي من ليلة العرس

الزوجات يرددن الصاع صاعين:

وإذا كان الشعراء يستعينون بألسنتهم الحداد للانتقام من نسائهم، والسخرية من دمامتهن، أو كبر أعمارهن، فإن من النساء أيضاً شاعرات انتقمن لأنفسهن، وهجون أزواجهن، وعبرن عن ضيقهن ومللهن من حياتهن الكئيبة مع أزواج مزعجين لا يريحون ولا يستريحون.

فهذه شاعرة تسمى عصيمة الحنظلية تختنق من سوء خلق زوجها، وتشعر بأن بيتها سجن، أو حفرة مملوءة بالدخان حين يكون زوجها بالبيت، فهي تتمنى أن يأخذ السفر زوجها فلا يعود إليها، بل إنها لو استطاعت لافتدت نفسها من حياتها معه بمائة من الإبل تدفعها لمن يخلصها من هذا السجن:

كأن الدار حين تكون فيها — علينا، حفرة ملئت دخانا
فليتك في سفين بني عبادٍ — فتصبح لا نراك ولا ترانا
فلو أن البدور قبلن يوماً — لقد أعطيتها مائةً هجانا

ونتقدم خطوة أكبر مع امرأة من بني ضبة تسخر من زوجها الدميم ذي القدمين المقوستين، وهو زوج يبغضه كل من يعرفه، فهي حين تدعو عليه تجد دائماً من يؤمن على دعائها تشفياً منه، وتعبيراً عن بغضه، وتتمنى لو أن الأقدار فرقت بينهما تفريقاً لا لقاء بعده بحيث تكون هي في أقصى الشرق في الصين، ويكون هو في أقصى الغرب في أوروبا فتقول تلك الضبية:

تراه أهوج ملعوناً خليقته يمشي على مثل معوج العراجين
وما دعوت عليه قط ألعنه إلا وآخر يتلوه بآمين
فليته كان أرض الروم منزله وأنني قبله صُيِّرتُ في الصين

وكما عبر بعض الشعراء عن ندمهم على زواجهم لدرجة أنهم كانوا يفضلون الموت على هذه الزيجة فكذلك كان شعور بعض الزوجات تجاه أزواجهن. فهذه جمرة الأزدية تذكر زوجها أبا وائل فتصفه بأنه ليس من وجوه الرجال، وتتمنى أن لو كانت ماتت ولم تتزوجه:

لعمرك ما إن أبو وائلٍ إذا ذكر القوم بالطائل
فياليتني لم أكن عرسه وعُوجلت بالحدث العاجل

وزوجت امرأة تسمى أم جحدر ابنة لها من رجل قبيح المنظر فقالت إن الذين وصفوه لها خطيباً لابنتها غشوها غشاً كبيراً فليتها حين وُصف أنها تحققت منه وتأملت وجهه ورجليه:

لقد دلس الخطاب يا أم جحدر لكم في سواد الليل إحدى العظائم
ألم تنظري – حييت يا أم جحدر – إلى وجهه أو تنظري في القوائم

فلما تمعنت فيه أبدت أسفها وقالت قبَّح الله الطلعة وأنشدت:

وإن أناساً زوجوك فتاتهم لجدُّ حراص أن يكون لها بعلٌ

ولكن العجب أن يكون الزوج شاعراً والزوجة شاعرة، ويتبادلان السخرية والسباب، فهذا شاعر يرى زوجته تمر أمامه في البيت فيقول إنه لو خُيِّر يوم تزوجها بينها وبين حية عظيمة لاختار الحية بدلاً من زوجته، وقضى بقية حياته يمرح ويسرح مع الرعاة في الجبال:

تلك التي لو أنني خيرتها	أو حية همازة الأسنان
لاخترتها بدلاً بها وغزلتها	وصدرت ذا جذلٍ مع الرعيان

فترد له الصاع صاعين، فتمعن في ذم عيوبه فهو عجوز لا خير لامرأة فيه ولم يبق منه إلا لسانه الطويل الشتام، ويتشبث بالشباب مع أن ظهره قد انحنى ووجهه قد تغضن فكثر عليه الذباب، فلو أنها خُيِّرت يوم تزوجته بينه وبين كلبها «ذكوان» لاختارت الكلب ولم تختره:

يارب شيخٍ قد تولى خيره	ذرب اللسان كأنه ظربان
يرجو الشبابَ وقد تحنى ظهره	وعفاه - بعد منامه - الذبان
ذاك الذي لو أنني خيرته	لم أرتضيه بكلبنا «ذكوان»

ولكن في المقابل هناك نساء يحفظن العهد، ويستمسكن بالود، فهذه امرأة شاعرة طلقها زوجها ثلاث طلقات، فتزوجت محللاً، فأعجبته ورفض المحلل أن يطلقها، فبقيت على مودتها لزوجها القديم تتذكره أول يومها عندما تستيقظ، وآخر الليل عندما تنام، ولكنها لا تملك له إلا هذا الود الصافي وأن تظل دائماً وفية له طوال عمرها، تنصحه بما ينفعه إذا استنصحها وترشده إذا استرشدها فبعثت إلى زوجها تقول له:

قُصاراك مني النصح ما دمتُ حيةً	وود كماء المزن غير مشوب
وآخر شيءٍ أنت في كل هجعةٍ	وأول شيء أنت عند هبوبي

وقالت تصف حالها مع هذا المحلل:

لِمن بكرةٌ مطروفةُ العين نازعٌ	معنبةٌ في حبل راعٍ يهينها؟!!

تحايل الزوجات:

ومن الزوجات من توقع بزوجها في مهاوي الضيق بكثرة مطالبها، مثل امرأة أبي دلامة التي أمرته أن يطلب إلى الخليفة المنصور أن يهبه مالاً ومزرعة. فذكر أبو دلامة ذلك للخليفة المنصور في قصيدته الشهيرة:

إن الخليط أجد البين فانتجعوا وزودوك خبالاً، بئس ما صنعوا

إلى أن قال فيها يذكر سوء خلق زوجته ويصف جسمها وصفاً مشيناً ويصف إلحاحها عليه، فيقول:

لا والذي يا أمير المؤمنين قَضيَ لكَ الخلافة في أسبابها الرُّفَعُ
مازلتُ أخلصها كسبي فتأكلهُ دوني ودون عيالي ثم تضطجعُ
شوهاء مَشْنُية في بطنها بجرٌ وفي المفاصل من أوصالها فدعُ
ذكرتها بكتاب الله حرمتنا ولم تكن بكتاب الله ترتدع
فاخرنطمت ثم قالتْ وهي مغضبةٌ: أأنت تتلو كتاب الله يا لُكَعُ؟!!
اخرجْ لتبغ لنا مالاً ومزرعة كما لجيراننا مالٌ ومزْدَرَعُ
واخدع خليفتنا عنا بمسألة إن الخليفة للسؤال ينخدع

فضحك المنصور، وقال لرجاله: أرضوها عنه، واكتبوا لها ستمائة جريب عامرة وغامرة (الجريب: قطعة معينة من الأرض، والعامرة: المزرعة والغامرة: البور) فقال أبو دلامة: أنا أقطعك يا أمير المؤمنين أربعة آلاف جريب غامرة من الحيرة إلى النجف وإن شئت زدتك!!

فضحك المنصور وقال: اجعلوها كلها عامرة!!.

بيوت الشعراء من زجاج:

والبيوت أسرار كما يقولون، وهذا صحيح إلا عند الشعراء، فبيوت الشعراء كأبيات الشعر، تنم عما وراءها، فلا تكون لبيوتهم أسرارها الخاصة. فالشعراء غالباً ما يلجأون إلى الشعر يستظلون به من قيظ حيواتهم الخاصة وزوجات الشعراء فدائيات بغير شك، إذ يقبلن الحياة مع رجال ليلهم نهار، ونهارهم ليل، أحزانهم طويلة، وأفراحهم طفولية مفاجئة، آمالهم معلقة بخيوط أشعة القمر الفضية، وسعادتهم تبدأ مع شقشقة العصافير.

وقد حفظت لنا كتب التراث العربي الأدبية نماذج شتى من حياة الشعراء الذين وصفوا مشاكلهم الزوجية، كما زخرت تلك الكتب بقصص الشعراء العشاق الذين حيل بينهم وبين محبوباتهم حيناً بسبب صرامة التقاليد، وحيناً بأسباب أخرى.

ولما كان الشعر أقرب إلى حياة الألم والحرمان والعذاب، منه إلى حياة النعيم واللذة والهناءة، فإننا سنستعرض فيما يلي بعض أشعار القدماء، أو بتعبير آخر سنتسلل إلى بيوتهم لنرى كيف كانوا يعيشون حياتهم الزوجية.

وأول شاعر سترون بيته هو يزيد بن حبناء، أحد شعراء الخوارج الفرسان، إنه مسافر في إحدى الغزوات الإسلامية على الحدود، وهاهي ذي زوجته تكتب إليه رسالة، لا تبثه فيها شوقاً وحنيناً، ولا تسطر له فيها سطوراً تثبت أقدامه عند الحرب، لا تحدثه عن الشجاعة أو البسالة، وإنما تحدثه فيها عن نفسه وتسأله عن السبب في عدم إرساله الهدايا إليها، وتلومه على تقصيه في إرسال الغنائم إليها، وهاهو ذا يزيد يخلو إلى نفسه فيدندن قليلاً، ثم هاهو ذا يستخرج من جيبه ورقاً وقلماً ويخط إلى زوجته رسالة

يشرح فيها ظروفه لزوجته التي يحبها يسألها فيها ألا تعجب، وأن تتريث لأنه لم يجمع من المال ما يكفي لشراء هدايا لها:

ذري اللوم، إن العيش ليس بدائم ولا تعجلي باللوم يا أم عاصم
فإن عجلت منك الملامة فاسمعي مقالة معني بحقك عالم
ولا تعذلينا في الهدية، إنما تكون الهدايا من فضول المغانم

ونترك يزيد بن حبناء يتلطف مع زوجته في الرد، ويذكر لها أنه يعرف حقوقها ويعنى بها، وأن الهدايا ستجيئها في وقتها عندما تزداد مغانمه.

وننتقل إلى شريح القاضي فنراه يلوم زوجته، ويعيق بها وهو يربيها ويؤدبها فيشرح لها أن حبه لها لن يستمر إذا ما دأبت على استفزازه، وينصحها أن تتركه وشأنه إذا رأته غاضباً ساخطاً لأن الحب والغضب يتصارعان إذا اجتمعا في القلب فينهزم الحب:

خذي العفو مني، تستديمي مودتي ولا تنطقي في سورتي حين أغضب
فإني رأيت الحب في القلب والأسى إذا اجتمعا لم يلبث الحب يذهب

ثم ننتقل إلى بيت شاعر يضطرب الرواة في ذكر اسمه فيذكرونه أحياناً باسم أبي دهبل الجمحي، وأحياناً باسم أبي دعبل القريعي ونحن نختار الاسم الأول لأنه أكثر شيوعاً، ولعل الاختلاف مرجعه إلى التصحيف، إن أبا دهبل هذا رجل رزقه الله زوجة غير صالحة، تسومه العذاب، وتنكد عليه حياته، إنه منزو في ركن من أركان بيته يلفه حزن عميق، وتلوح على خده دموع ندم غرار، ما هذا؟ إن أبا دهبل يبكي وإنه يدعو على نفسه، يتمنى لو أنه لم يخطب زوجته تلك، فهو يقول ليت بعيري ضل بي الطريق يوم ذهبت أخطبتها وليتني سرت عشرة أيام في طريق مائل بعيد عنها ثم رجعت دون أن ألقاها أو أخطبها:

ياليتني يوم ذهبت خاطبا

لقاني الله طريقاً شاطبا
لا أمماً منها ولا مقاربا
حى إذا ما سرت عشراً دائبا
ضل بعيري فرجعت خائبا

فلنترك الرجل لحزنه ولنتسلل قبل أن يرانا فيفتك بنا، وكفاه ما به من ندم وحسرة.

وإذا كان أبو دهبل يتحسر على زواجه ممن خطبها، ويتمنى أن لو كان قد أخطأ الطريق، فهانحن أولاء نرى رجلاً آخر يثأر لنفسه من مخطوبته التي رفضته. إنه حنظلة الخير بن أبي رهم بن حسان أحد بني الغوث من قبيلة طيئ ويسميه الرواة الراهب الطائي، كان حنظلة قد غزا مع كسرى فهلك قومه، وضاعت أموالهم، فعاد خائباً، وبعد وقت غير طويل تقدم يخطب امرأة فرفضته لأنه لا أهل له ولا مال فقال:

تلك ابنة العدوي قالت باطلاً ... أزرى بأهلك قلة الأموال
إنا لعمر أبيك يحمد ضيفنا ... ويسود سيدنا على الأقلال
غضبت علي أن اتصلت بطيئٍ ... وأنا امرؤ من طيئ الأجيال
أحلامنا تزن الجبال رزانة ... ويزيد جاهلنا عن الجهال

فهو يرد على اتهامها له ويزعم أنه من قوم تشكرهم ضيوفهم، ويسود سادتهم ولو قلت أموالهم، ويفخر بأنه من طيئ التي تشبه الجبال في الثبات والرسوخ وتتصف بالحلم وهو علامة الحكمة والجهل (الظلم) وهو علامة القوة. وقد أشار الآمدي إلى أن الفرزدق سرق بيته المشهور:

أحلامنا تزن الجبال رزانة ... وتخالنا جناً إذا ما نجهل

من البيت الأخير من أبيات حنظلة الطائي.

ومن خطبوا فرفضوا أيضاً فراصي بن عتبة الأزري، خطب ابنة عم له وكان يهواها فلم يزوجوه إياها، وتزوجت من غيره ولكنه لم ييأس، ولم يستطع أن ينسى حبه القديم، فهو سينتظر عسى أن يطلقها زوجها، أو يموت عنها فيتقدم إليها من جديد:

تريص بها ريب المنون لعلها   تطلق يوماً أو يموت حليلها

ثم ننتقل إلى فريق آخر من الشعراء الذين أصاب حياتهم ألم بسبب زوجات آبائهم، فهاهو ذا القلاخ بن زيد أحد بني عمرو بن مالك، تزوج أبوه بعد وفاة أمه امرأة مشاكسة تكيد الابن وتعمل على التفرقة بينه وبين أبيه، فهو يتحسر على نفسه ويتوجه بالحديث عن أبيه وجهة المعاتبة واللوم، فيذكره بأنه أقرب رحماً إليه من زوجته الجديدة، فهو ابنه الذي يذود عنه إذا دهمه بأس، ويقاتل عنه إذا كانت الحرب، أما زوجته فلن يكون شأنها إذا اشتد البأس إلا شأن سائر النساء: البحث عن زينتها ولهوها:

يخصص زيد زوجه فيطيعها   علي، وللواشي أغش وأكذب
فلو جاء يوم ينشف البأس ريقه   لقاتلت عنه اليوم، وهي تخضب
ولا يستوي يا زيد درج ومجمر   وصدر سنان في الحروب مجرب

وهذا الفرات بن أبي الخنساء الجشمي (من بني تميم) خطب امرأة فرفضته ثم تزوجت أباه، فهو يهزأ من اختيارها ويصف زوجها – أباه – بأنه عجوز أشمط شاب شعره وزاغ بصره، ووهن عظمه، فلا خير فيه لزوجة شابة مازالت في ميعة الصبا ومقتبل العمر وشرخ الشباب:

يا أم علوان هلا كنت قلت لهم   إذ يقرنونك: إني أبغض الشمطا
ما خير زوج فتاها لا يداعبها   وإن تنقط ألا يبصر النقطا
ألم ترى شيخكم شابت مفارقه   واللحم عن عضده قد ضل واختلطا

أما الشعراء المحرومون الذين يحال بينهم وبين معشوقاتهم فظلوا

يتباكون على حبهم القديم، ويتسقطون أخبار محبوباتهم من بعيد، فمنهم عثمان بن سالم أحد موالي الحجاز، كان يعشق امرأة من بني عمرو بن كلاب تسمى شعثاء وشاءت الأقدار أن تتزوج شعثاء هذه الفضل بن الربيع الوزير، وذهبت مع زوجها إلى الحج، وبينما هما عائدان مر العاشق القديم عثمان بن سالم فرأى محبوبته وقد ضربت لها قبة فخمة يقوم حولها جنود غلاظ شداد فثارت كوامن أشجانه، وتذكر ألمه القديم الجديد:

نأت شعثاء عنك فما تزور ولطت دونها عنك الستور
فراحت في القباب الحمر خود مبتلة لها وجه نضير
وأمست دونها حرس شديد وأبواب مظاهرة ودور
أتانا البين من شعثاء بغتاً وذلك عندنا حدث كبير

ومنهم عبدالله بن جحش الذي يبدو من حديث المؤرخين عنه أنه كان يعاني من زوجة مشاغبة، تلومه إذا تأخر عن موعد وصوله إلى البيت، ربما لأنها كانت تعلم أن له عشيقة أخرى تسمى ظمياء يزورها فيقضي معها وقتاً سعيداً يستروح فيه أنسام سعادة لا يراها في بيته.. فهو يقول:

خليلي من عوف عفا الله عنكما ألمَّا بها إن كان يرجى كلامها
فإن مقيلاً عند ظمياء ساعة لنا خلف من لومة سنلامها

وهذا رجل تشيع قصته في كتب التراث دون أن يذكر لنا المؤرخون شيئاً عن اسمه أو عصره تزوج امرأة جديدة، فكانت جارية المرأة الجديدة تمر على بيت المرأة القديمة وتنشد قول الشاعر:

وما يستوي الثوبان: ثوب به البلى وثوب بأيدي البائعين جديد

فأرسلت المرأة القديمة جاريتها لتمر أمام بيت المرأة الجديدة لكي تنشد قول الشاعر:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ما الحب إلا للحبيب الأول

كم منزل في الأرض يألفه الفتى   وحنينه أبداً لأول منزل

ويروون أحياناً قصة مشابهة، تمر فيها جارية المرأة الجديدة على بيت القديمة فتنشد:

قالوا نكحت صغيرة فأجبتهم   أشهى المطي إليّ ما لم يركب
كم بين حبة لؤلؤ مثقوبة   نظمت، وحبة لؤلؤ لم تثقب

فتمر جارية القديمة ببيت الجديد فتنشد:

إن المطية لا يلذ ركوبها   حتى تذلل بالزمام وتركب
والدر ليس بنافع أصحابه   حتى يؤلف بالنظام ويثقب

وقد اجتهد الشعراء في بذل النصح للشباب الذين لم يتزوجوا، فوضعوا لهم صفات المرأة التي تستحب خطبتها حتى لا يقعوا فيما وقع فيه أسلافهم ممن عاشوا حياة كئيبة خالية من السعادة فيروي لنا الأبشيهي قول الشاعر:

صفات من يستحب الشرع خطبتها   جلوتها لأولي الألباب مختصرا
صبية ذات دين زانه أدب   بكر، ولود حكت في نفسها القمرا
غريبة لم تكن من أهل خاطبها   تلك الصفات التي أجلو لمن نظرا
فيها أحاديث جاءت وهي ثابتة   أحاط علماً بها من في العلوم قرا

ويروي لنا الأستاذ يحيى حقي هذه الطرفة القصصية الرائعة التي نختم بها المقال:

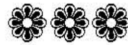
بعث امرؤ لأبي عزيزة مرة   برسالة يبكي ويضحك ما بها
فيها يقول أريد منك صبية   حسناء معروف لديكم أصلها
وأديبة وعفيفة ولطيفة   وكريمة وحليمة في عقلها
قد أحرزت في العلم غير شهادة   وعلى النساء تفوق بفضلها
وتكون أيضاً ذات مال وافر   تعطيه من بعد الزواج لبعلها

وأريد منها أن تكون مطيعة أمري فتتبعني وتترك أهلها

فرد عليه أبو عزيزة قائلاً:

وافى كتابك سيدي وقرأته وعرفت هاتيك المطالب كلها
لو كنت أقدر أن أرى من تشتهي طلقت أم عزيزة وأخذتها

وهكذا يقدم لنا تراثنا الشعري العربي صوراً رائعة للإنسان الشاعر في حياته الخاصة، سعيداً، محروماً، قلقاً، معذباً، حائراً، عاشقاً، صابراً... وهي سمة يتميز بها عطاء تراثنا المعطاء.



استنساخ الاستعمار القديم..؟!

جاسم محمد زكريا(*)

كم بدت قريبة هي المسافة بين شركة الهند الشرقية؛ التي مكنت مائة ألف من الإنجليز ومواليهم من السيطرة على شبه القارة الهندية قرون طويلة، وبين إمبراطوريات النفط والسلاح – الشركات متعددة الجنسية – التي تريد إعادة تمثيل الدور ومخالفة التاريخ، وإرجاع عقارب الزمن إلى الوراء خلافاً لسنن الكون وناموس الحياة. وكم بدا وجه الشبه كبيراً بين المقاومين في فلسطين والعراق ولبنان وأفغانستان. وبين ثوار الصين «البوكسير»، وهم يقاومون غزوة الغرب القذرة في حرب الأفيون الأولى.

إن الشركات متعدية الجنسية «Trunsnational Corporations»[(i)]، ويسميها البعض متعددة الجنسية، وهناك من يسميها الشركات الكوكبية «Global Corporations». **نفضل تسميتها بالاحتكارات الغربية**، لاعتقادنا بمطابقة الاسم المقترح مع حقيقة هذه الشركات، إذ إن 472 شركة منها تتخذ في الغرب موطناً، هذا بحسبان أن اليابان تصنف في الإطار العربي، وبحسبان أن كوريا الجنوبية ذات الـ 13 شركة والبرازيل ذات الـ 5 شركات، إنما تصنف – اقتصادياً – في الإطار ذاته بالتبعية»[(ii)].

(*) باحث سوري.

ومن الجدير التذكير به أن تلك الشركات؛ وبحسبانها **النواة المركزية للعولمة**، تشن حرباً معلنة ضد أية محاولة لمراقبة عملها، خاصة وأن هيكلة الاقتصاد العالمي الجديدة باتت تتيح لها جمع أرباح فائضة، وتأمين أسواق لمنتجاتها، والضغط على أسعار المواد الأولية، والحفاظ على احتكار التكنولوجيا بيسر وسهولة، من خلال حركة تركيز غير مسبوقة عبر الاندماج أو التملك، لم تستثن أي قطاع ولا أية منطقة في العالم؛ لأنها مسؤولة ليس عن أرباحها فحسب بل كذلك عن تنمية واستمرار قوة المجموعات الكبرى في الشمال القوي الغني.

واستطاعت هذه المنزلة أن تمنحها قوة أكبر إزاء الحكومات والدول حيث تمارس أنشطتها؛ لاسيما أن هذه الدول قبلت – رهبة أورغبة – التخلي عن مراقبة العمليات المالية ومراقبة الصرف وحركات الرساميل؛ وفي الوقت ذاته تستند كبريات التروستات في العالم على قوة دولها لتغليب مصالحها في المفاضات الدولية، مستعملة الوسائل السلمية والديبلوماسية حيناً، والحضور العسكري في أحيانٍ أخر؛ وتتمتع تلك الاحتكارات الصناعية أو المالية بحرية في التحرك والقرار غير مسبوقة، مكنتها من احتكار دور البطولة على مسرح السوق العالمية.

بالإضافة لذلك فإن تلك الشركات العملاقة؛ تتعامل بمنهاج القوة لغة الغرب الأثيرة؛ إذ إن معظمها تملك حكومات موازية لحكومات الدول.. بكل معنى الكلمة!! ترسم سياساتها وتشرف على تنفيذها، وتقوم من خلال ذلك بتصدير صناعات الغرب؛ فتجني ثمارها وتحتكر أسرارها، وأما إصرارنا على وصف تلك الشركات الهائلة بالاحتكارات، فإنه يتطابق بدوره مع استئثارها فعلياً بناصية المرتكزات الحقيقية للتقانة، بحسبانها الوسائل الجديدة للسيطرة على صعيد عالمي، ومن حيث هي كذلك، فقد صنفها

د. سمير أمين في خمسة أصناف وأطلق عليها تسمية جامعة هي «الاحتكارات الخمسة الجديدة»، التي تتضمن:

1 – احتكار التكنولوجيا الحديثة الرفيعة من خلالها، تتحول صناعات الأطراف التي تنتج من أجل الأسواق العالمية المفتوحة، إلى نوع من الإنتاج من الباطن، تتحكم الاحتكارات المركزية في مصيرها، وتصادر الجزء الأكبر من الأرباح المحققة من ورائها.

2 – احتكار المؤسسات المالية ذات النشاط العالمي، وهو احتكار يكمل عمل السابق في تدعيم هيمنة المراكز على التصنيع من الباطن في الأطراف.

3 – احتكار القرار في الحصول على الموارد الطبيعية واستخدامها على صعيد المعمورة، والتحكم في خطط تنمية هذه الموارد، والتلاعب في أسعار الخامات، بل وأحياناً الاحتلال العسكري للمناطق الغنية بهذه الموارد.

4 – احتكار وسائل الإعلام على صعيد عالمي، وهو وسيلة فعالة من أجل التأثير على تكوين الرأي العام عالمياً وقطرياً.

5 – احتكار لوسائل العسكرية التي تتيح التدخل (من بعيد) دون الخوض في عمليات حربية طويلة ومكلفة بشرياً[iii].

إن القوة الضاربة التي تمتلكها تلك الاحتكارات، مكنت لها من تملك ناصية السلطة الفعلية في عدد من دول العالم النامي، بل إن بعض حكوماتها أصبحت تكتفي بالسلطة الشكلية في أحيانٍ كثيرة[iv]؛ وهذا أمر – بلا ريب – يعود بنا إلى أصل العلاقة بين أصول هذه الشركات، ودول العالم النامي، وبما يدعو إلى حذرٍ جدي إذا ما تعلق الأمر بسيادة الدولة، خاصة وأن هذه الشركات تستحوذ على عدد من العناصر، **مكّن لها أن تكون المستأثر الأكبر**

بتدفق وانتقال التكنولوجيا ورؤوس الأموال في شتى أنحاء المعمورة، ونبين – بإيجاز – أهم هذه العناصر:

أ - الضخامة:

نظراً للحجم الهائل، الذي تمتلكه هذه الاحتكارات العملاقة، فإن المقاييس التقليدية كرقم العمالة أو حجم رأس المال لا تصلح، والمقياس المتبع لقياس أبعاد هذه الاحتكارات هو المقياس المسمى رقم المبيعات، والشركة الأولى بين أكبر 500 احتكار من هذا النوع عالمياً، حققت إيراداً في عام 2006م مقداره 671 مليار دولار، وهي شركة «سيتي جروب» الأمريكية.

ب - تنوع الأنشطة:

فالشركة الدولية للتلغراف والهاتف ITT تمتلك شبكة فنادق شيراتون المنتشرة في مدن العالم كله تقريباً، وشركة ليون لمياه الشرب تمتلك عدداً من الصحف، بيد أن أهم ما يميز تنوع أنشطة هذه الاحتكارات هو انتشار التخصص، والمثال الأوضح على ذلك «طائرة الكونكورد» التي تدخل في بنائها مكونات من إنتاج ثلاثين ألف مصنع موزعة في أقطار متعددة.

جـ - الانتشار الجغرافي:

وتنتشر هذه الاحتكارات عبر فروعها في الشركات التي تسيطر عليها في معظم دول العالم، وتمتلك كل منها بنكاً ومركزاً للمعلومات وآخر للخدمات المالية، وترتبط مع بعضها البعض بأنظمة إدارية ذات تقانة عالية في مجال المعلوماتية والاتصالات، ويطغى عليها استخدامها اللغة الإنجليزية في شتى فروعها والدولار الأمريكي كعملة رئيسة فيها أيضاً.

د - تعبئة المدخرات العالمية:

فالاحتكارات الغربية لا تنتقل عبر بلدان العالم تجر أموالها خلفها، بل تعتمد – فضلاً عن أموالها – على الاقتراض من المصارف المالية الكبرى، أو حتى من الجمهور مباشرة عبر سندات بالعملة المحلية في أقطار انتشارها، إذ من القواعد الأساسية في تلك الاحتكارات؛ إلزام كل شركة تابعة بأن توفر محلياً أقصى ما يمكن من التمويل اللازم لها، ويتم بأشكال مختلفة منها: المشروعات المشتركة، طرح أسهم في السوق المالية المحلية... أي أنها تمتص الكتلة النقدية المحلية ثم تعيد إفرازها، وربما من دون أن تأتي من مركزها بفلس واحد...؟!

هـ - اصطياد الكفاءات:

تستقطب هذه الاحتكارات – لما توفره من إمكانيات – الكفاءات المتميزة وتقوم بتداولهم عبر فروعها، كما أنها تتبع سياسة «Head hunting» اصطياد الرؤوس»[٧] النابغة في شتى ميادين العلوم، ثم تتولى الإنفاق عليهم وربطهم بها منذ مراحل الدراسة الجامعية الأولى، **حتى إذا ما آن أوان عطائهم أخذتهم تلك الاحتكارات جنوداً في كتائبها**.

ولعل أهم ما تجدر الإشارة إليه – في هذا المقام – أن من القواعد الأساسية في عمل الشركات متعددة الجنسيات؛ إلزام كل شركة تابعة بأن توفر محلياً أقصى ما يمكن من التمويل اللازم لها، وأن توفر – أيضاً العمالة المحلية بأجور قياسية، إذ لا يمكن مقارنتها إطلاقاً، وما يتقاضاه نظرائهم في المواطن الأصلية لتلك الشركات؛ بل ربما يتم ذلك – أحياناً – بالعودة من جديد إلى اعتماد معايير للعمل من حيث التوقيت والتأمين والراحة والضمان مخالفة؛ لتلك المكتسبات التي تحققت للطبقة العاملة، بل حتى لمعايير منظمة العمل الدولية.

ومنظمة العمل الدولية – كما هو معلوم – هي مصدر لعدد من العلاقات المميزة للمجتمع الصناعي مثل تحديد ساعات العمل في ثمان ساعات، وسياسات الاستخدام وسياسات أخرى تعزز السلامة في مكان العمل والعلاقات الصناعية السليمة. ولن يكون بمقدور أي بلد أو صناعة تحمل اعتماد أي من تلك الأمور في غياب عمل مماثل ومتزامن من قبل الآخرين. وتشكل منظمة العمل الدولية الإطار المؤسسي الدولي، الذي يجعل من الممكن مواجهة مثل هذه القضايا، وإيجاد حلول تسمح بتحسين ظروف العمل في كل مكان. وفي العام 1944 جرى توسيع صلاحيات المنظمة بوضع معايير جديدة؛ تشمل قضايا أكثر عمومية تتعلق بحقوق الإنسان؛ واليوم تتمثل الأهداف الاستراتيجية الأربعة لمنظمة العمل الدولية في:

1 – تعزيز المبادئ والحقوق الأساسية أثناء العمل وإنفاذها.

2 – خلق فرص أكبر للنساء والرجال للحصول على وظائف مناسبة.

3 – تحسين مستوى الحماية الاجتماعية وتغطيتها للجميع وزيادة فعاليتها.

4 – تعزيز الحوار ثلاثي الأطراف والاجتماعي.

وختاماً نقول: إن الشركات متعددة الجنسية القائمة اليوم، تشبه في المضمون والرؤية والأهداف الشركات الغربية القديمة «شركة الهند الشرقية مثلاً»، التي كانت الأداة المميزة للاستعمار خلال القرنين السادس والسابع عشر، بل حتى نهاية القرن التاسع عشر؛ وقد منحتها الدول الاستعمارية – حينذاك – جزءاً من السلطة والسيادة، بل مكنتها من توظيف القوات العسكرية وفرض الضرائب والقيام بالأعمال الإدارية، ويبدو أن الاحتكارات المعاصرة أكثر استغلالاً لدول العالم الثالث من أسلافها في عهد الاستعمار القديم.

من أجل ذلك، ينبغي على الدول النامية ألا تنسيها الفرحة بتدفق

الاستثمارات الأجنبية؛ تلك الحقائق؛ والتي يمكن أن يضاف إليها الكثير؛ خاصة مع مكنة الشركات متعددة الجنسيات؛ في اختراق سيادة الدولة على الكتلة النقدية، والسيولة المالية داخلها بحسبانها من أهم العناصر السيادية، إذ أنه وعلى الرغم من أن التحكم بالنقد عنصر رئيس لا يمكن للدولة أن تتخلى عن السيطر عليه؛ كما لا يمكنها أن تتخلى عن سيطرتها على قواتها العسكرية، لأن للجيوش خاصيتها الوطنية المحضة، وكذلك صك النقود وتداولها وتحديد قيمتها خاصية سيادية رئيسة؛ فإن هذه الشركات لها أذرع طويلة ووجوه متعددة تمكنها من إخراج النقد وإدخاله عبر وسائل شتى، ولنا أن نتذكر الانهيارات المالية الكبرى التي عصفت بالنمور الآسيوية، وأوشكت أن تجعلها قطط وادعة..!!

هوامش البحث

i) See: Shiely "W.P", Power & choice: Am Introdction to science, 3ed edition, McGraw - Hill Inc, New York, 1993, p 172.

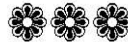
ii) انظر: د إسماعيل صبري عبدالله، أبرز معالم الجدة في نهاية القرن العشرين، مجلة عالم الفكر، المجلد 26، العددان الثالث والرابع، 1998، ص 453.

iii) ولمزيد من التفصيل؛ انظر: د برهان غليون ود سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، الطبعة الثانية، دمشق، 2000، ص 80.

iv) JENES "C.W", Law, freedom and welfare, Strevens & sons London, 1963.

ولمزيد من التفصيل، انظر: د محمد بجاوي، من أجل نظام اقتصادي دولي جديد، تعريب: د جمال مرسي وبن عمار الصغير، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 42.

v) انظر: د إسماعيل صبري عبدالله، مرجع سابق، ص 454-458. ولمزيد من التفصيل انظر: د إيمانويل فالرشتاين، إعادة بناء الرأسمالية، تعريب: إيمان شمص، مجلة شؤون الأوسط، العدد 71 (نيسان/ أبريل) 1998.



ابن خلدون وفلسفة الحكم
قراءة معاصرة

محمد الجبر(*)

قلائل في تاريخ المعرفة قديماً وحديثاً، أولئك الذين بلغوا مكانة ابن خلدون[1] وقليلة هي الكتب التي يمكن وصفها بأنها تأسيسية ومفصلية مثلما هو كتابه: «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»[2] حتى ليجوز القول: إن هذا الكتاب هو حد فاصل بين ما قبله وما بعده، ويصح أن ينظر إلى مراحل الثقافة التاريخية من خلال تحقيبها إلى ما قبله وما بعده، ويصح أن ينظر إلى مراحل الثقافة التاريخية من خلال تحقيبها إلى ما قبل ظهوره، عمل من نوعه أنتجه أي عقل في أي زمان وأي مكان وعندما يعطيه «توينبي» هذه القيمة، وهو المشهود له في عصرنا بين طليعة كبار المؤرخين والباحثين في فلسفة التاريخ، فإنه يتجنَّب المبالغة والتجني في وقت واحد، فالأولى أي المبالغة تجنبها عندما دقَّق في التوصيف، وابتعد عن الإطلاقية فقال: «إنه أعظم عمل في عصره لهذين العملين، وإن لم يكن في لحظة التأسيس يعي أو يتصور أنه سيُنظر إليه على هذا النحو في المستقبل بالنسبة إلى زمانه

(*) باحث سوري.

وصولاً إلى زماننا بعد ستة قرون على وفاته (1406هـ). أما التجني فقد تجنّبه توينبي عندما لم ينظر إلى ابن خلدون نظرة استشراقية تقيسه مقارنة بالفكر الغربي وحسب[3] في مجال التاريخ وفلسفة التاريخ فتلغي خصوصيته كدارس للمجتمع العربي – الإسلامي، وكناقد تمكن من استنتاج قواعد عامة عبر تحليله هذه الخصوصية. وبناء على ذلك فقد أعطى توينبي ابن خلدون حقه العلمي[4] ولا نقول أنصفه، لأن الإنصاف لا يجوز في العلم، ثم لأنه قد يكون أحياناً بغير حق.

لقد أشرنا إلى موقف توينبي لكونه علماً في الثقافة الغربية والإنسانية، تميز بنظرته الموضوعية إلى ابن خلدون، فلم يحكم عليه من خلال مقارنته بمن خاض فيه ابن خلدون في تقاطع القرنين الثالث عشر والرابع عشر، بل بما أنجزه وفقاً لشروط وظروف عصره آنذاك، فكان سبّاقاً ذا عقل نقدي شديد الدقة، وإذا تطلّع برؤية واسعة الأفق، فاكتسب صفة المؤسس المنهجي لعلم التاريخ وعلم الاجتماع، والدارس المحقق لظاهرة الدولة وأطوارها وعلاقتها بالحراك الاجتماعي، والمستكشف لمسألة «العصبية» والمستقصي عن دورها وأحوالها في نشوء الدولة وانحلالها[5]، بل إنه كان دارساً سبّاقاً لأسباب التخلف والتقدم وفقاً لمصطلحاتنا الحديثة، ولعل من المفارقات المهمة التي يجب أن نلاحظها فيما تركه لنا ابن خلدون أن الظواهر التي درسها إبّان عصره في المجتمع العربي – الإسلامي لاتزال سماتها موجودة في أيامنا الحاضرة بحيث يمكن القول: إن إرث ابن خلدون الفكري – الاجتماعي – التاريخي مازال منهجاً صالحاً كأداة لتحليل واقعنا، وإن لم تكن أداة كافية وحدها، نظراً للتحولات التي تستلزم تجديد الأدوات ولكن من دون الخروج عن الهوية والخصوصية وفقاً للمنهج الخلدوني، أما الملمح الآخر لهذه المفارقة، فهو أن ابن خلدون تجاوز عصره بعقله النقدي، أما نحن، وعلى رغم مرور ستمائة سنة بعد فلم نتجاوز عصر ابن خلدون، مثلما

لم ندخل إلى عصرنا الحاضر، فلو افترضنا أن ابن خلدون عاد اليوم ونظر في أحوال العرب والمسلمين، وأعاد تفحّص ما كان ينتقده في زمانه، وما كان يلاحظه في وقائع القبائل والأنساب والأخبار والسلطة والسلاطين وتكوين الدولة والعصبية، لكان قد أصيب بالذهول حتماً، مثلما أصيب في عصره بالخيبة، فنسبة التطور ضئيلة إلى حد قد لا تذكر فيه أبداً، أما نسبة التشابه فمخيفة إلى حد قد يثير الرعب من التطابق، وأحياناً قد يثير الرعب من تراجع مفهوم الدولة في مجتمعنا الراهن عن مفهوم الدولة في القرن الرابع عشر رغم ما كان فيه آنذاك من اجتماع على عصبية قبلية ودينية وسلطانية فردية، فالدولة اليوم عندنا مفارقة بـ «دولة» ابن خلدون التي درسها، هي أكثر غرقاً في العصبيات، وأشد ميلاً للقمع والمصادرة، وأبعد ما تكون عن قوانين التطور الطبيعي والمدني والحراك الاجتماعي، وهذا كله لاحظه ابن خلدون قبل أن يلاحظه علماء الاجتماع والتاريخ المعاصرون، فإذا عاد – كما قلنا سابقاً – لما كان سيعدّل في مقدمة كتابه كما نظن إلا مسألتين: الأولى تتعلق بالعينات التطبيقية، والثانية تتعلق بمجادلة العلماء المعاصرين فهو كالعلم بحّاثة لن يرضى إلا أن يجادل ويقارن ويدقق ويمحّص نقدياً، أما في منهجه الذي اعتمده لدراسة أحوال العرب والمسلمين وملاحظاته الأساسية التي سجّلها قبل ستة قرون فقد لا يغير شيئاً، ولكن قد يعدّل مستفيداً من التطورات العلمية المعاصرة.

لقد بدأ ابن خلدون فكرته حول «العصبية» بملاحظة سديدة حول الأصل في المجتمعات المدنية حيث رأى أن البدو هم الأصل في العمران البشري وليس الحضر، «وفكرة العصبية» كانت على التنازع والصراع الذي ينشب بين الأفراد في المجتمعات البدائية الذي من شأنه قد ولد ضرورة أن تتولد في تلك المجتمعات سلطة لفرد قوي يكون بمنزلة الوازع الذي يزع هذا عن ذاك، ويمنع المظالم.

وهذه السلطة لذلك الفرد لا يمكن أن تكون له إلا إذا كان ينتمي لأسرة هي أقوى الأسر، وفتيانها هم أقوى الفتيان وأشجعهم يقول بذلك ابن خلدون ما يلي: «ولا يصدق دفاعهم إلا إذا كانوا عصبية واحدة وأهل نسب واحد»(6).

وإذا كان ذلك كذلك، فإن تلك الفكرة كانت ولاتزال هي العنصر الأساسي في تولي الحكم، أياً كان نوع الحكم بالمدلول الحديث سواء كان حكماً ديمقراطياً، أو حكماً دستورياً أو حكماً فردياً استبدادياً، فكل من يشكر الوصول إلى الحكم لابد أن يرشحه حزب معين أو كتلة سياسية معينة أو يستولي عليه بقوة عسكرية تسانده فتكون هي عصبيته.

وأعتقد أننا في هذه النظرة إلى مفهوم العصبية الخلدونية قد رددنا إلى ذلك الانتقاد الذي كثيراً ما يوجه إليه من قبل دارسيه من الغربيين أو العرب الذين حاولوا التقليل من شأنها ووضعها في إطار محدود يقتصر على تفسير البيئة البدوية العربية، وقد عبّر من ذلك الانتقاد طه حسين في عمله «حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» حينما تساءل: «هل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك في تكوين أمة أو مملكة؟ وهل قامت المدن اليونانية على النحو الذي قامت عليه الدول العربية»(7).

وبالإضافة إلى ما ذكرنا من وعلى ذلك الانتقاد من خلال نص ابن خلدون الذي لم ينظر إلى العصبية تلك النظرة الضيقة التي أرادوا حصره فيها، فإنه من الممكن القول: إنه إذا كانت المجتمعات اليونانية والرومانية والمجتمعات الحديثة الراقية اليوم لم تعرف العصبية، بمعنى رابطة الدم والنسب والقربى، كأنها قد عرفتها بمعنى «الولاء والحلف» أو بمعنى «الرق والاصطناع» أو بمعنى «رابطة الحزب والمبدأ والعقيدة».

ولا يفوتنا هنا أن ننوه إلى أن فكرة العصبية قد اتخذت طريقها إلى أوروبا أيضاً عبر فلاسفتها أمثال ميكافيللي ونيتشه، فأراد القوة التي ذهب إليها ميكافيللي باعتبارها أصل الدولة ترادف فكرة العصبية الخلدونية تماماً، مع فارق مهم، هو لمصلحة مفكرنا ابن خلدون حيث إنه لم يذهب في فلسفته السياسية كما ذهب ميكافيللي إلى حد إباحة العنف والقتل والخيانة إذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم، لأنه اعتبر أن تلك أعمال شريرة تعود إلى الحاكم وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب، ويرجع ذلك إلى أن فيلسوفنا لم يفصل بين الأخلاق والسياسة كما فعل ميكافيللي، بل أكد على ارتباطهما حينما ربط بين قوة العصبية واستمراريتها وبين قوة أخلاقها وخيرية أصحابها قائلاً: «إن الشرف والحسب إنما هو بالخلال»(8).

وإذا حاولنا التعمق في النظر في معنى العصبية عند ابن خلدون بحيث يمكن اعتبارها أساساً للحكم بمفهومه الحديث، فإننا الآن نريد أن ندلل مع التأكيد على حقيقة مهمة أخرى هنا تمثلت في تطبيق هذه الفكرة الجديدة لنرى إلى أي حد لمح ابن خلدون في استخدام فكرته تلك في فلسفته للحكم والتاريخ؟

إن العصبية هي محور فلسفة الحكم عند ابن خلدون لأن «الرياسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلابد في الرياسة على القوم، أن تكون عن عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والاتباع»(9).

والعصبية هنا ليست مجرد القوة المقرونة بالتغلب عن طريق العنف وإنما قوة العصبية تستمد من الترابط بين أفرادها - أياً كان نوع هذه الروابط - كما تستمد من الأخلاق الحميدة التي يتمتع بها الرئيس ومن يشايعوه ويناصروه في رياسته.

وقيام الحكم عند ابن خلدون على العصبية قد قيد مفهوم الحكم عنده،

فلم يلاحظ من أنواعه إلا الملكية لأن «الرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية.. والرياسة لابد وأن تكون موروثة عن مستحقها»(10).

ولما كان الحكم وراثياً في الدولة ومحصوراً في العصبية الغالبة، فإن المحافظة على قوة العصبية يعني المحافظة على الحكم في يد أفرادها يتوارثونه جيلاً بعد جيل. ومن هنا كان من الضروري النظر في أطوار العصبية وإسقاط هذه الأطوار على الدولة، فقوة الدولة من قوة حكومتها، وما يسري على العصبية من قوانين النمو والفناء يسري بنفس الصورة على الدولة. ولذلك ربط ابن خلدون بين نظريته في أطوار العصبية وبين نظريته عن عمر الدولة، وكلتاهما تقومان على رأي علمي يؤمن به إيماناً راسخاً وهو أن الكون والفناء هو طبيعة كل شيء، هو طبيعة كل مكونات العالم المادية بما فيه من عناصر ومعادن ونباتات وإنسان، وهذه الطبيعة تسري أيضاً على كل الأحوال الإنسانية «فالعلوم تنشئ ثم تدرس وكذا الصنائع وأمثالها والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين، فهو كائن فاسد لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصف في آبائه من لدن آدم إليه... ومنعنى كل ذلك أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه، شأن كل محدث»(11).

وعلى ذلك فإن العصبية شأنها شأن كل شيء تكون ثم تبلغ قمة مجدها ثم تفنى في أطوار محددة يحددها ابن خلدون بحسه العلمي ويكون متأثراً بالقرآن وأحاديث الرسول ﷺ بأربعة حينما يقول: «ثم إن نهايته (يقصد الحسب) في أربعة آباء، وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه، ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه، وابنه من بعده مباشر لأبيه، فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاين له، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد، ثم إذا جاء الرابع قصر عن

طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم، وليس بعصابة ولا بخلال لما يرى من التجلة (الاحترام والتعظيم) بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم أنه النسب فقط فيرباً بنفسه عن أهل عصبيته.. فينغصون عليه ويحتقرونه...»[12].

وليست هذه الأطوار الأربعة للعصبية أطوارٌ جامدة أو حتمية الحدوث على هذا النحو، لأن العصبية والملك قد يدوم إذا ما حافظ أهل العصبية على قوتهم وتماسكهم، وإذا لم يتخل زعيم العصبية عن أهله وظل محافظاً على الخصال الحميدة التي جعلت عصبيته تسود وتحكم ولكن لأن دوام الحال من المحال في الأمور البشرية يكون «اشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب. وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس، أو السادس إلا أنه في انحطاط وذهاب، واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة: بانٍ ومباشر له، ومقلد، وهادم، وهو أقل ما يمكن»[13].

وبالطبع فإن ما يصدق على رابطة الدم والنسب يصدق بالقدر نفسه على أي نوع من أنواع العصبية سواء كانت بالمعنى القديم أو الحديث.

فابن خلدون يربط بين تلك الأطوار للعصبية وبين ما يسميه عمر الدولة، حيث يرى أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص «والدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين، الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته»[14]. وهو يستشهد هنا بالآية الكريمة: ﴿**إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة**﴾ [سورة الأحقاف – آية 15].

وإذا كان عمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال، وكان عمر كل جيل أربعين سنة، فإن عمر الدولة ككل لا يعدو مائة وعشرين سنة، وهو لا يعتبر أن هذا العمر تقريبياً لأنه يعتقد أن هذا هو الأجل المحتوم ﴿**فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾ [سورة النمل، آية 16].

وهو يؤكد ذلك من خلال تحليلاته العلمية، حيث «إن أبناء الجيل الأول لايزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها(*) من شظف العيش والبسالة... والاشتراك في المجد، فلاتزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم فحدسهم مرهف وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون»، أما الجيل الثاني فدوره في الدولة هو تحويلها من «البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتكسر صورة العصبية بعض الشيء وتؤنس فيهم المهانة والخضوع»(15).

أما حال الدولة في الجيل الثالث فهو حال ينذر بفنائها لأنهم في هذا الجيل «ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم يكن، ويفقدون خلال العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته... فيصيرون عيالاً على الدولة... وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة... حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت»(16).

ويستمر ابن خلدون في تأكيد نظريته، فيقدم لنا ما يسميه «أطوار الدولة» وهي نظرية لا تخرج عن نظريته في «عمر الدولة»، فكل ما هنالك من فارق هو أنه يرى أن هذه السنوات التي تمر على الدولة خلال ثلاثة أجيال، يمكن تحليل ما يعتريها من تغيرات تختلف في حال النشأة والارتقاء عنها في حال الهرم والتبشير بالفناء. وهذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسيمها إلى خمسة أطوار كل منها يمثل حالة من حالات الدولة، «فالدولة تنتقل – إذاً –

في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر... وحالات الدولة على الأغلب لا تعدو خمسة أطوار».

ويحسن ابن خلدون أحكام تحليلاته العميقة ونظريته الخصبة، بالتوقف كثيراً عند تحليل عوامل الفناء التي تسري في الدولة شيئاً فشيئاً في مختلف مظاهر حضارتها وتمدينها، ولنلاحظ كيف استطاع أن يحصر أسباب تدهور هذه المظاهر حصراً جامعاً، فيبين العوامل المادية، اقتصادية كانت أو ناشئة عن اتساع الدولة، والعوامل التي تنشأ عن طبيعة البشر المجبولة على الصراع والتنازع والأنانية، والعوامل الأخلاقية التي تبدل أخلاق أهل الدولة والعصبية الحاكمة من حال الخيرية والصلاح إلى حال الفساد والانغماس في ألوان الترف واللذات.

وهو يبدأ تعديد أسباب التدهور من النظر في الهيئة الحاكمة، فيؤكد ما يسبق وأن قراره حول العصبية القوية التي استطاعت التغلب على العصبيات الأخرى ومزجها في عصبيتها، فتؤلف بين تلك العصبيات وتصيرها عصبية واحدة شاملة، ولكن الفساد يبدأ حينما تبدأ تلك العصبية الأولى في الانفراد بالحكم دون أن تتيح فرصة للعصبيات الأخرى للمشاركة والمساهمة في أمور الدولة، وذلك لما جبلت عليه الطبيعة الحيوانية في البشر من الكبر والأنفة، وبالإضافة إلى ذلك، يبدأ الحاكم من تلك العصبية الأولى محاولته هو للانفراد بالحكم دون عصبيته، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم ناقة ولا جملاً، فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه أمر لابد منه في الدول»[17]. أما العامل الثاني، فهو فقدان الأمة قوتها وانغماس أهلها في الترف والعودة إلى تقليد الأسلاف الذين أخذوا الحكم عنهم، فيفقدون عنصر جدتهم وقوتهم،

«وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها، كثر نعمتها، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته على نوافله ورقته وزينته ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق... إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي على الدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها»[18].

أما العامل الثالث فهو ركون الأمة إلى الدعة والسكون باصطلاح ابن خلدون، وهو عامل يرتبط بالعاملين السابقين حيث يكون نتيجة طبيعية لهما، «وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلبة والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها، فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكفلونها في طلبه، وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك... فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب... ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم ولايزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يأذن الله بأمره وهو خير الحاكمين»[19].

أما العامل الرابع فهو العامل الاقتصادي الذي ينشأ عن الاقتصاد الساكن الذي لا تجديد فيه، ولا إعادة بناء، «فإذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزياة محدوداً». ولا شك أن النتيجة المنطقية المترتبة على تلك الحالة الاقتصادية الراكدة هي أن يحاول السلطان اتخاذ إجراءات تمكنه من التقليل من نفقات الدولة، «فينقص عدد الحامية... إلى أن يعود

العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول... ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته»[20].

ويؤدي سريان هذه العوامل الأربعة الرئيسية واستفحالها في الدولة بالطبع إلى النتيجة المحتومة التي يلخصها ابن خلدون بقوله: «إنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»[21].

و«الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع». وأعتقد أنه مع وضعنا في الاعتبار محدودية البيئة، ومحدودية المساحة، ومحدودية الملاحظات والوقائع، وتلك قد تكون عيوباً شابت نظرة ابن خلدون الفلسفية الشاملة للتاريخ، فإن هذه العيوب تتضاءل إذا ما دققنا النظر في الأطر النظرية العامة لنظرية فيلسوفنا دون أن نحصر أنفسنا في تلك الأمثلة الواقعية التي قدمها ليؤكد صحة نظريته، فتلك الأمثلة قد يتكافأ فيها ملاحظتنا لعوامل القوة مع ملاحظتنا لعوامل الضعف، فما نراه فلسفياً عامل ضعف، قد يراه رجال العلم الوضعي عامل قوة، والعكس.

ولذلك، فلا نغالي حينما نقرر أن نظرية ابن خلدون في تفسير عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها، هي نظرية فلسفية شاملة تصلح لتفسير الحضارات، فذلك المعيار الذي وضعه للتفسير هو معيار شامل يصلح تطبيقه على أي دولة أو حضارة كانت، وفي أي عصر كانت، فنظرية ابن خلدون في عمر الدولة تماثل نظرية اشبنجلر (1880-1936م) في عصر الحضارة، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تحديداً دقيقاً، وأن الحضارة ككل كائن حي لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها، وأنها تموت عندما تحقق روحها جميع إمكاناتها الباطنية، وأن

الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الإنجازات تتخشب وتتحول إلى مدينة، وأخيراً تتجاوز المدينة إلى الانحلال والفناء»[22].

ولقد لخص ابن خلدون تلك النظرية لشبنجلر في جملة واحدة يقول فيها: «إن المدينة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير». فالمدينة عند اشبنجلر تقابل المدنية، وهي عند كليهما، تعني الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية أخلاقية واقتصادية وسياسية وعلمية إلى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقي والاقتصادي. وقد تنبأ اشبنجلر بناء على ذلك بانهيار الحضارة الغربية بالنظر إلى أنها قد تحولت من حضارة فتية إلى دور شيخوختها بما يتمثل فيها من مظاهر المدنية الجامدة، فقد أصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطراب والقلق في نفوس أبنائها، لأن الإنسان فيها أصبح لا يؤمن إلا بالتفسير السببي ولا يفهم التجربة الحية اللاحسية، كما فقد كل مميزات الدم والقومية والشعور بالتقاليد وهو لذلك عقيم، وعقمه يدل على أنه يمم شطر الموت، فهو قد فقد الرغبة في الحياة.

وهذا فيلسوف غربي آخر، هو ألبرت اشفيتسر يقدم نفس التصوير الذي وجدناه عند ابن خلدون واشبنجلر، فيكتب في عام 1923 في كتابه «فلسفة الحضارة» يقول: «إن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزماً واضحاً صادقاً على بلوغ التقدم ويكرِّسون أنفسهم، تبعاً لذلك، لخدمة الحياة وخدمة العالم. وفي الأخلاق وحدها نجد الدافع القوي إلى مثل هذا العمل، فتتجاوز حدود وجودنا. إن شيئاً ذا قيمة لن يتحقق في هذه الدنيا إلا بالحماسة والتضحية بالنفس»[23].

فهو يربط كابن خلدون بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء

حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التي يجب أن يتمتعوا بها، وهو كابن خلدون يرى في الانحلال الأخلاقي مظهراً قوياً من مظاهر انحلال الحضارة»[24].

بعد، فهذا جانب واحد من عناصر فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية، ورغم أن عنصر «العصبية» هو نقطة الارتكاز، وهو أحد العناصر الأساسية في فلسفته، إلا أنه ليس العنصر الوحيد، ففلسفة ابن خلدون فلسفة خصبة زاخرة، إذ تمتلئ «المقدمة» بكنوز فلسفية تؤكد أن الفلسفة الإسلامية العربية لم تتوقف عند ابن رشد، بل نستطيع القول: إنه توقف عنده تيار تبعيتها للفلسفة اليونانية الغربية، وانحصارها في مجال المباحث الميتافيزيقية والمنطقية المختلفة، وبدأت مع ابن خلدون عصر استقلالها وأصالتها وجدتها... فهل آن لنا أن نعي هذه الحقيقة ونواصل طريق ابن خلدون بالإضافة إلى تيار الفكر العالمي بأصالة وعمق كما فعل!!!

الهوامش

1) هو عبدالرحمن بن محمد الملقب بـ (ولي الدين) والمشهور بابن خلدون، وهو اسم جده عبدالرحمن بن خالد... ولد في تونس عام 1322 وعاش حتى 1406 وتنقل بين المغرب والأندلس ومصر والشام، أما جذور نسبه فتعود إلى عرب اليمن من حضرموت.

2) كتابه عبارة عن موسوعة من ثلاثة كتب: المقدمة وهي مشهورة وتتضمن فلسفة ابن خلدون في التاريخ ونظريته في العمران والدولة وأحوال الاجتماع الإنساني.

أما الكتاب الثاني فهو (أخبار العرب) والثالث (أخبار البربر).

3) أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد شبل، بحثه للتأليف والترجمة جامعة الدول العربية، القاهرة، 1966، ص 59-61

4) المصدر السابق، ص 135.

5) انظر مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1988، ص 184.

6) ابن خلدون: المقدمة: طبعة دار الشعب، ب 2، ف 7 – ص 116-117.

7) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمة عنان، القاهرة، ص 99-100.

8) ابن خلدون: المقدمة: طبعة دار الشعب، ب 2، ف 12 – ص 117.

9) ابن خلدون: المقدمة: طبعة دار الشعب، ب 2، ف 12 – ص 120.

10) المصدر السابق.

11) المصدر السابق، ب 2، ف 15 – ص 124.

12) المصدر السابق.

13) المصدر السابق، ب 2، ف 15 – ص 125.

14) المصدر السابق، ب 3، ف 14 – ص 152.

*) التوحش لا يعني عند ابن خلدون أكثر من شدة الطبع وهو يرمز بهذه اللفظة للحياة الصحراوية البعيدة عن حياة المدن.

15) المصدر السابق، ب 3، ف 14 – ص 153.

16) المصدر السابق.

17) المصدر السابق، ب 3، ف 10 – ص 149.

18) المصدر السابق، ب 3، ف 11 – ص 150.

19) **المصدر السابق، ب** 3، **ف** 13 – **ص** 150.

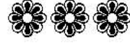
20) **المصدر السابق، ب** 3، **ف** 13 – **ص** 150.

21) **المصدر السابق، ب** 3، **ف** 13 – **ص** 150.

22) **اشبيلغنر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة بيروت، بدون تاريخ.**

23) **ألبيرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ترجمة عبدالرحمن بدوي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة ص** 5-6.

24) **المرجع السابق، ص** 20-33.



السيرذاتي والتاريخي في تجربة ابن خلدون

محمد الداهي(*)

تقديم:

سنحاول، في هذه المداخلة، بيان طبيعة العلاقة التي تجمع بين السيرة الذاتية وبين التاريخ، فهما معاً يعتبران نصين مرجعيين بحكم أنهما يراهنان على استعادة حدث وقع في الماضي، «ويزعمان تقديم خبر عن «واقع» خارج النص، وبالتالي الخضوع لتجربة التحقق»[1] بهدف التمييز بين ما هو حقيقي وبين ما هو مزيف. وتصبح العلاقة مثيرة لما يتعلق الأمر بمؤرخ يكتب سيرته الذاتية لاسترجاع أخباره وأحوال غيره. فما يكتبه ليس من صلب التاريخ وإنما هو جزء منه. وهذا ما يمكن أن نعاين بعضاً من معالمه وتجلياته في المشروع السيرذاتي لعبدالرحمن بن خلدون.

1 - الوعي بالمشروع السيرذاتي:

يتضمن كتاب **التعريف** بعض المعايير التي تثبت أن صاحبه كان واعياً بأنه منخرط في مشروع الكتابة عن الذات. وهذا ما حتم عليه تبني

(*) ناقد مغربي.

استراتيجية مغايرة لا تسعفه على تمييز هذا الجزء من بقية أجزاء **كتاب العبر فقط**[2]، وإنما أيضاً على الصدع بحقيقة ما عاشه من تجارب ومغامرات في الحياة. ومن بين المعايير التي ارتكز عليها ابن خلدون لتشييد صرح مشروعه السيرذاتي، نذكر أساساً:

1-1 - صياغة العنوان:

كان العنوان الأصلي للمؤلَّف هو **التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب**، واضطر ابن خلدون إلى تعديله حتى يستوعب ما جدّ من تجاربه الثرّة، ويضيف ما عاشه من وقائع في رحلاته إلى ما كان قد دونه من قبل. فحذف منه اسم الإشارة «هذا»، وأثبت في آخره عبارة جديدة. وهكذا كملت الصياغة الأخيرة للعنوان على النحو الآتي: **التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً**. وتتفق النسخ المتفرعة[3] عن الأصلين الحديثين (أيا صوفيا وأحمد الثالث) على تسمية المؤلَّف بـ: **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**.

رغم تباين مختلف العناوين التي مر منها الكتاب، فهي تتفق في كونها خبرية Rhématiques تحدد انتماء المؤلَّف إلى جنس من الأجناس الأدبية المتواضع عليها (التأرجح بين السيرة الذاتية وبين الرحلة)، ومدوَّنة Sunjecataux[4] تحيل على اسم المؤلِّف الذي اضطلع في الوقت نفسه بمهمة سارد الوقائع والشخصية الرئيسة (التعريف بابن خلدون).

لقد قصد ابن خلدون من خلال صياغة العنوان إبرام ميثاق مع قارئ مفترض، موحياً له بانتقاله من وضع المؤرخ إلى وضع كاتب السيرة الذاتية، ويتبنى كتابة مغايرة لا تتعلق أساساً بسرد الوقائع الخارجية وإنما باسترجاع ماضيه الشخصي. ليس ابن خلدون شخصاً مغموراً حتى يحتاج

إلى التعريف بنفسه. فهو قد اضطر إلى ذلك «لإحلال صورة صحيحة محل صورة يعتبرها مشوهة»[5]، والدفاع عن نفسه أمام الخصوم، وإثبات أهليته العلمية. «فالرجل، إذن سواء أراد ذلك أم لا، كان في موقف دفاع، ومن ثمة فإن «التعريف» دفاع عن النفس، ولما كان الميدان الذي اختاره الخصوم هو.. الأهلية العلمية، فإنه من الطبيعي أن يكون دفاع صاحب التعريف مركزاً حول هذه النقطة بالذات. وهذا من شأنه أن يصرف المدافع عن نفسه عن الاهتمام بأحواله النفسية وتجاربه ومعاناته الذاتية.. هذا في حين أطال ابن خلدون الكلام وفصل القول في التعريف بأسرته وأساتذته، وفي الإشارة إلى الكتب التي درسها، والإجازات التي حصل عليها، والشخصيات العلمية والسياسية التي احتك بها أو تعرف عليها، والمناصب التي شغلها سواء في الميدان السياسي أو العلمي أو الديني، والمهمات والسفارات والاتصالات التي قام بها في المشرق والمغرب»[6].

وبالاحتكام إلى المقصدية التي تحكمت في تأليف الكتاب يتضح أن ابن خلدون لم يقصد وصف البلدان التي رحل إليها، إنما انخرط في المشروع السيرذاتي للتعريف بذاته وإعطاء صورة عنها. وهذا ما يمكن أن نستشفه من قولة طه حسين الآتية: «ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته إلا حباً في التحدث عن نفسه ورغبته في الظهور، فهو أول كاتب عربي خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً وهو يسمي ذلك الكتاب **رحلة ابن خلدون** وفيه يقص كما رأينا كل الأسفار التي قام بها في إفريقية وإسبانيا ومصر وبلاد العرب. وقد أسمى كتباً بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولاسيما من الإفريقيين والأندلسيين مثل رحلة ابن بطوطة المراكشي ورحلة ابن جبير وغيرهما. ولكن شخصية مؤلفي هذه الكتب لم تتخذ فيها إلا دوراً ثانوياً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وإنما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقها ونظمها، فهي في بعض الوجوه إذاً قصص جغرافية في حين أن الغرض

الحقيقي من رحلة ابن بطوطة إنما سرد الحوادث التي ملأت فراغ حياته، بل لسنا نجد في هذا المؤلف أثراً للوصف الجغرافي وإذا كان يقص لنا تاريخ المعارك التي نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكي يبين لنا الدور الذي لعبه فيها»(7).

فمن خلال هذه القولة يتضح ما يلي:

أ – إن المقصدية التي تحكمت في تأليف الكتاب هي رغبة ابن خلدون في **كتابة ترجمته، والتحدث عن نفسه، وملء فراغ حياته**. وهو يعد أول كاتب عربي خصص **لتاريخ حياته** كتاباً كاملاً. نشدد على هذه العبارات لتأكيد مدى انخراط ابن خلدون في المشروع السيرذاتي للتعريف بحياته الشخصية والسعي إلى تقديم صورة عن ذاته.

ب – يميز طه حسين بين رحلة ابن خلدون ذات المنحى السيرذاتي وبين رحلات مؤرخين آخرين لم يكن وكدهم كتابة ترجمتهم وإنما توخوا العناية بالوصف الجغرافي. في حين أن رحلة ابن خلدون ركزت على حياته الشخصية، ولا نجد فيها أثراً للوصف الجغرافي وإن كانت تتضمن نتفاً من الأحداث التاريخية التي يتخذها المؤلف مطية وذريعة لإبراز الدور الذي لعبه فيها، وبيان تأثيرها على مجريات حياته. وهو الحكم نفسه الذي صدر عن أغناطيوس كراتشكوفسكي «وأمام هذه اللوحة المتعددة الألوان لسيرة حياته لم يكن غريباً أن تحمل بعض مخطوطات ترجمته لسيرة حياته (Autobiography) عنوان رحلته (رحلة ابن خلدون في المغرب والمشرق)». وعلى الرغم من هذا فإن الكتاب، في الحقيقة، لا يمثل مصنفاً جغرافياً من نمط الرحلة المعروف لنا جيداً، بل هو ترجمة لسيرة حياته بقلمه بكل ما يحمل هذا اللفظ من معنى؛ وفيها يعرض ابن خلدون لجميع تنقلاته، والحوادث التي مرت به»(8).

2-1 - اختيار شكل الكتابة:

تبنى ابن خلدون كتابة نثرية جديدة لاستعادة ماضيه الشخصي. تجنب، على عكس معاصريه، السجع «لضعف انتحاله، وخفاء العالي منه على أكثر الناس»[9]، واختار الكلام المرسل الجزل الذي يتميز به عن أهل الصناعة». بخلاف المرسل، فانفردت به يومئذ، وكان مستغرباً بين أهل الصناعة»[10]. وهذا، في حد ذاته، يعد ثورة على الطريقة السائدة في عصره، فهو كان واعياً بجدة أسلوبه وابتعاده عن السنن المعروف بين أهل الصناعة. لقد أهلته هذه الميزة الأسلوبية إلى الكتابة عن ذاته واستقصاء أحواله الشخصية وأخبار الأمم بدون تكلف وعناء. وقد حرص ابن خلدون على بعث حركة جديدة في اللغة عن طريق استخدامها في موضوعات جديدة، وعدم التقيد بأغلال الصنعة اللفظية لكونها تعيق التواصل مع فئات عريضة من القراء، وتحول دون التعبير عما يمت بصلة إلى الغرض المتوخى من الكتاب.

3-1 - اختيار شكل الكتابة:

دعم ابن خلدون مشروع السيرذاتي بالعناصر والمعطيات التي يمكن للقارئ أن يتحقق منها. وما حفزه على اتخاذ هذا المسعى ليس إثبات صحة الأحداث المروية فقط وإنما أيضاً إعادة الاعتبار إلى ذاته بعد أن كثر الشغب عليه من كل جانب بهدف الطعن في منزلته العلمية والحط من قيمتها. ولهذا السبب استرجع كل ما يمكن أن يعزز صورته الحقيقية مركزاً على محطات معينة من رحلاته في مغرب العالم العربي ومشرقه. وقد اضطر، أسوة بزمرة من كتاب السير الذاتية، إلى الاعتماد على سندات (رسائل، وتراجم، وأشعار، ووقائع أو إحالات تاريخية..) بغية توكيد ما يقوله عن ذاته، وإعادة تشكيل الزمن المنصرم، وتقديم الأدلة لتفسير واقعة من الوقائع وإثباتها. لقد

راهن ابن خلدون على قول الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة في مشروعه السيرذاتي؛ وذلك بهدف دحض مزاعم الخصوم الذين سعوا إلى تشويه صورته وتزييفها لبواعث ودواع كثيرة ورد بعضها متفرقاً في الكتاب. وفي هذا السياق يطرح السؤال المعتاد بعد الفراغ من قراءة أي نص سيرذاتي. هل ما قاله المؤلف عن ذاته حقيقي؟ قد تنطلي الحيلة على القارئ الساذج الذي يصدق كل ما يرد في السيرة الذاتية، لكن القارئ اليقظ لا يصدق ما يقرأه إلا بعد التحقق منه أو الاعتماد على مؤشرات تثبت مدى مطابقته للواقع. وهكذا ترتهن الحقيقة السردية بموقف السارد ورد فعل المتلقي[11]. وعليه يمكن للمتلفظ أن يستخدم مهاراته اللغوية لحمل المتلقي على تصديق أقواله، وبالمقابل، يمكن للمتلقي أن يشغل ذكاءه وفطنته لإحباط مناورات المتلفظ. وقد يقع المتلقي ضحية وهم من حيث لا يدري: أن يكذب ما هو حقيقي ويصدق ما هو وهمي.

4-1 - التعريف بالمؤلف:

كان ابن خلدون، بين فينة وأخرى، يعي بأنه يخرج عن الموضوع المطروق (استرجاع حياته الشخصية) مدرجاً رسائل ومخاطبات تدور حول أخبار الدول وأحوالها. وإن كانت خارجة عن غرض الكتاب، فهي تكشف عن أخبار المؤلف، وتسعف المتلقي على التحقق من بعض الأحداث التاريخية التي سبق ذكرها وتفصيلها في الأجزاء السابقة من **كتاب العبر**. وما يسترعي الانتباه أن ابن خلدون يعلم بأن مثل هذه الاستطرادات قد تنزاح به عن الغرض المتوخى من الكتاب، لذلك حرص على اتساقها وانسجامها مع باقي مكونات المحكي الذاتي لتعزيز ودعم المقصدية العامة التي تتحكم في بنية الكتاب، وهي التعريف بذاته. ويضطر أحياناً إلى اختصارها محيلاً القارئ على مواضعها في الكتاب إن هو أراد التوسع والإفاضة فيها. وفي

هذا الصدد نورد بعض المقتطفات التي تبين مدى حرص المؤلف على الالتزام بالموضوع الرئيس الذي يدور حوله مشروعه السيرذاتي.

«هذا ذكر من حضرنا من جملة السلطان أبي الحسن، من أشياخنا، وأصحابنا؛ وليس موضوع الكتاب الإطالة فلنقتصرعلى هذا القدر، ونرجع إلى ما كنا فيه من أخبار المؤلف»(12).

«وإنما طولت بذكر هذه المخاطبات، وإن كانت، فيما يظهر، خارجة عن غرض الكتاب، لأن فيها كثيراً من أخباري، وشرح حالي، فيستوفي ذلك منها من يتشوف إليه من المطالعين للكتاب»(13).

«وكان بعث [ابن الخطيب] إليَّ مع كتابه نسخة كتابه إلى سلطانه ابن الأحمر صاحب الأندلس، عندما دخل جبل الفتح.. فخاطبه من هناك بهذا الكتاب، فرأيت أن أثبته هنا وإن لم يكن غرض التآليف لغرابته، ونهايته في الجودة، وأن مثله لا يُهمل من مثل هذا الكتاب، مع ما فيه من زيادة الاطلاع على أخبار الدول في تفاصيل أحوالها»(14).

«وإنما كتبت هذه الأخبار وإن كانت خارجة عن غرض هذا التعريف بالمؤلف لأن فيها تحقيقاً لهذه الواقعات، وهي مذكورة في أماكنها من الكتاب، فربما يحتاج الناظر إلى تحقيقها من هذا الموضع»(15).

1 - إعادة تجنيس الكتاب:

لقد سبقت الإشارة إلى أن النقاد والمحللين انتبهوا إلى كون السير العربية القديمة تعطي الأولوية للتكون الفكري على حساب جوانب أخرى تهم تجارب الذات في الحياة وموقفها من صروف الدهر وتقلبات اليومي. وغالباً ما كان ينظر إلى استبعاد هذه الجوانب على أنه من السلبيات التي تخللت الكتابة السيرذاتية العربية القديمة، وحالت دون اكتمال مكوناتها ونضجها.

في حين نرى وجهة نظر أخرى مفادها أن ثلة من كتاب السير الذاتية العربية كانت تسهم في ترسيخ لون جديد من الكتابة عن الذات، مافتئت دائرته، مع مر الأيام تتسع على المستوى العربي والغربي حتى أصبح ظاهرة أدبية تستحق المساءلة والتجنيس. ويُصنف هذا اللون من الكتابة في خانة السيرة الذاتية الذهنية أو الفكرة. «ويعمل الكاتب في سيرته الذهنية على استرجاع أطوار حياته الفكرية والثقافية مبيناً ما قطعه من مراحل، وما اعترضه من عراقيل ومصاعب، وما عاشه من ترددات وتقلبات واضطرابات، وما متحه من الروافد الثقافية والتيارات الفكرية والإيديولوجية المتباينة»[16]. وما يلفت النظر أن الكتَّاب يكونون أحياناً في سباق الحلبة في ابتداع أشكال أدبية جديدة، ثم يأتي النقاد والأخصائيون في الشعرية Les poéticiens بعدهم لإبراز خصوصياتها، وتشريح بنياتها، وإبراز طبيعتها ووظيفتها، والبحث عن ثوابتها ومتغيراتها. ولما نعود إلى متن السير الذاتية الذهنية، قديمها وحديثها، يتضح أن أصحابها كانوا واعين بأنهم يسهمون في تشكل كتابة جديدة تنكب أساساً على رصد مسارهم الفكري وتتبعه، وبيان الطرق التي سلكوها لإثبات ذواتهم، والدفاع عن وضعهم الاعتباري داخل المجتمع.

وما حفزنا على تصنيف كتاب التعريف ضمن هذا الجنس هو اضطلاع مؤلفه بسرد حياته الفكرية لإعطاء صورة عن ذاته، وإعادة الاعتبار إليها. وهذا ما لمح إليه إيف لاكوست في قولته الآتية: «فلقد كرس [ابن خلدون] سيرة حياته فصولاً طويلة لمراحل تكوينه الثقافي، محدداً أصولها وأهليتها، واصفاً بالتفصيل المعارف التي هضمها تدريجياً»[17]. وفي السياق نفسه يقول طه حسين: «لم يقل [ابن خلدون] لنا في ترجمته شيئاً عن تربيته الحقيقية، بل التزم الصمت التام إزاء حداثته وحياته العائلية. على أنه عني بالإفاضة في تعلمه، وفي الكتب التي درسها في مختلف العلوم التي كانت تدرس حينئذ في تونس»[18]. لقد بين الباحثان طبيعة المحتوى الذي

يميز سيرة ابن خلدون عن سواها، ولم يحددا الطريقة المتبعة فيها للاقتصار على مادة حكائية دون غيرها. إن عدم الوعي بهذه الطريقة جعل طه حسين يحاسب ابن خلدون على التزامه الصمت إزاء ما يندرج - حسب تعبير ميخائيل نعيمة - في «الحياة الخاصة» (تربية ابن خلدون الحقيقية، وحداثته، وحياته العائلية). مع العلم أنه نهج طريقة مغايرة لاسترجاع شريط «حياته الفكرية»[19].

لقد تحكم النزوع الفكري في تحريك أحداث سيرة ابن خلدون على تشعبها واختلافها. فهو الذي حفز الكاتب، في عنفوان شبابه، على الارتحال من منبت غرسه (تونس) للحاق بشيوخ بني مرين بفاس رغبة منه في ملء الفراغ الذي خلفوه بعد رحيلهم. ولما نتفحص الكتاب نجد أن ابن خلدون يركز أساساً على الجانب الفكري. ولما يحس بأن العنان ينفلت من بين يديه، يحكم زمامه من جديد خشية أن يتشعب السرد خارج الإطار الذي رسمه لنفسه وهو التعريف بمساره التعليمي والفكري». ولم أزل منذ نشأت، وناهزت مُكباً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته»[20]. «وفرغت نشأتي في الاشتغال بالعلم تدريساً وتأليفاً»[21]. مازلت منذ العزل عن القضاء الأول سنة سبع وثمانين مُكباً على الاشتغال بالعلم، تأليفاً وتدريساً»[22]. «لما رجعت من قضاء الفرض سنة تسعين، ومضيت على حالي من التدريس والتأليف»[23]. «وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم»[24].

فمن خلال هذه المقاطع يتضح أن ابن خلدون كان مُكباً على التحصيل الفكري للإفادة من معين المعرفة ومظانها، وتجديد معارفه وتعميقها وتصحيحها كلما دعت الضرورة إلى ذلك، والحفاظ على منزلته العلمية. وهذا ما حضه على المثابرة في اكتساب الفوائد الجمة، وحماية ذاته ووقايتها من كل ما من شأنه أن يصرفه عن التدريس والتأليف أو يحط من قيمته أو قدره.

ويتضح المسعى السير الذاتي الذهني للكتاب حتى في العنوان الذي وضعه له ابن خلدون «**التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب، ورحلته غرباً وشرقاً**». وبالجملة، لم يكن يهدف، من رحلته غرباً وشرقاً، استقصاء أحوال الدول التي ارتحل إليها ووصفها، وإنما لقاء مشايخها الأجلاء طلباً للعلم واكتساباً للفوائد، ورغبة في تقوية ملكاته ورسوخها[25].

3 - مشروع الحياة:

يتكون مشروع الحياة من وحدات كبرى تحدد بوصفها حياة مهنية، وحياة عائلية، وحياة الاسترواح[26]. وتتقاطع هذه الوحدات فيما بينها لإعطاء معنى لرحلة الإنسان في الحياة، واستجلاء مختلف مواقفه وانطباعاته من الوجود، وبيان ما يقوم به من مجهودات لإثبات ذاته وإدراك مراميه وأهدافه. ينتظم مشروع حياة ابن خلدون وفق الوحدات الآتية:

3-1 - المسار العائلي:

ينتسب ابن خلدون إلى أسرة عريقة من عرب اليمن ترجع إلى وائل بن حُجر. استقر جده خلدون بن عثمان بالأندلس، نزل بقرمونة في رهط من قومه حضرموت، ثم انتقلوا إلى إشبيلية، ثم إلى سبتة، ثم إلى تونس حيث ولد عبدالرحمن بن خلدون في غرة رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة. وفي خضم حديثه عن أحواله وأخباره يذكر بعض أفراد أسرته. على نحو أجداده المعروفين بنباهتهم، وجمعهم بين الرياسة السلطانية والرياسة العلمية، ومصاهرتهم للموحدين والعزفَي، ووالده الذي كان ملماً بالصناعة العربية والشعر وفنونه، يحتكم إليه أهل الأدب لعرض إنتاجاتهم عليه، وقد هلك هو وزوجته (والدة عبدالرحمن بن خلدون) في الطاعون الجارف سنة تسع وأربعين وسبعمائة، وأخيه الكبير محمد المتوفى الذي رافقه في ملازمة

بعض المجالس العلمية للإفادة منها، ونصحه بعدم تلبية دعوة بني مرين لتحصيل غرضه[27]، وأخيه يحيى الذي كان أصغر منه، وهو أيضاً مؤرخ وأديب. بعثه عبدالرحمن مع الأمير عبدالله حافظاً للرسم، ثم أرسله إلى أبي حمو كنائب عنه في الوظيفة لتفادي تحمل أهوالها. وخدم السلطان عبدالعزيز، وابنه محمد السعيد المنصوب مكانه، والسلطان أبا العباس. ولما رجع أبو حمو إلى الحكم أعاده إلى كتابة سره كما كان أول أمره.

يشير ابن خلدون إلى ولده وأهله على وجه العموم دون التعريف بأسمائهم وأخبارهم. تتضرر الأسرة من سوء أحوال معيلها من جراء توتر علاقته بأهل الدولة، وبالمقابل تتحسن أحوالها وتكبر أمانيها، لما تستقر الدار وتطمئن. وأحياناً كانت تستعمل الأسرة كورقة للضغط عليه وإرغامه على الامتثال لأمر الواقع. وذلك على نحو ما وقع له مع السلطان أبي العباس صاحب فاس الذي تنكر لإجازة أهله إلى غرناطة، وساومه في أمرهم شريطة الرجوع إلى فاس أو تغيير وجهته إلى عدوة تلمسان خشية اضطلاعه بتعزيز العلاقة بين السلطان ابن الأحمر وبين الأمير عبدالرحمن. وكذلك ما أحدثه السلطان أبو العباس صاحب قسنطينة في أخيه يحيى وأهله ومُخلَّفه لتضييق الخناق عليه بعد أن بدا له في أمره، وظن أنه يخزن ذخيرة وأموالاً.

2-3 - المسار العلمي:

تربى عبدالرحمن بن خلدون وتعلم في حضن والده، ثم لازم مجالس علمية أفاد منها في مجال الفقه والأدب والحديث والنحو والعلوم العقلية. وبينما هو مُكبٌّ على تحصيل العلم والتنقل بين حلقاته، حل الطاعون الجارف الذي ذهب بالأعيان والصدور والمشيخة. ارتحل إلى فاس استجابة لدعوة أبي عنان للانضمام إلى مجلسه العلمي، ورغبة في تبديد الوحشة والفراغ اللذين خلفهما الطاعون الجارف وعودة المشيخة إلى المغرب الأقصى. وفيها

عكف على القراءة، واجتهد في العلم والتحصيل، وتفقه على مشيخة من أهل المغرب والأندلس إلى أن حصل من «الإفادة منهم على البغية»[28]، وتمكن من إتمام دراسته للعلوم العقلية والنقلية معاً.

ولما أقام ابن خلدون بقلعة ابن سلامة صرف اهتمامه كله، لمدة أربع سنوات، في تأليف **كتاب العبر** واستطاع أن يكمل مقدمته. «فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخَلْوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها»[29].

ولما حل بمصر اضطلع بالتدريس في المدرسة القمحية، ثم تكلف بولاية قضاء المالكية في فترات متفاوتة. وإلى جانب اهتمام ابن خلدون بالنثر، فقد نظم أشعاراً كثيرة تتوسط بين الإجادة والقصور، وأغلبها يدور حول مدح الحكام وعلية القوم وتهنئتهم.

3-3 - المسار المهني - السياسي:

يقترن المسار المهني لابن خلدون بمساره السياسي، إذ إن المهن التي تحملها في مختلف الأمصار خولت له إقامة علاقات مع علية القوم وسلاطينهم، وتقديم المشورة لهم، والخوض في الشؤون السياسية، وتقديم أخبار الدول وأسرارها في تنقل أحوال الدول بالتدريج. وللسياسة حدان متناقضان قد تفرق بين الصديقين الحميمين وتجمع بين الصديقين اللدودين. وإن أرضت طرفاً فهي تغضب طرفاً آخر. وهذا ما عاشه ابن خلدون بالعيان إبان تقلده مناصب سامية، واضطلاعه بأدوار في إقامة دول وتقويض أخرى. وإن جلب له ذلك الحفاوة والعناية من جانب فهو قد أثار عليه البغضاء

والحقد من جانب آخر. واستطاع أن يجاري الأمور – رغم تقلبها واضطرابها – بحكمة وتبصر وكياسة حتى تخدم مصالحه ومآربه، ويخرج منها سالماً معززاً.

فلقد مكنته المهن التي استُدعي إليها من إبراز ملكاته الثقافية والذهنية في تدبير الأمور، ومعرفة دواليب الحكم ودسائسه ومناوراته. كما حنكته للإسهام في الشأن العمومي، والاضطلاع بمساع عديدة، ومعالجة الأمور العصيبة بهدوء ومرونة. وبما أنه كان عالماً مبرزاً فقد تنافس أهل الدولة في استقطابه للإفادة من معارفه، واستشاراته في أمور الدين والدنيا. وبقدر ما كان رأسماله الرمزي يسعف جلهم على تذليل مصاعبهم وحل مشاكلهم عند الاقتضاء، فهو كان يخيف بعضهم احتراساً من أن تستثمره جهات مناوئة ضدهم.

4 - مواكبة الحدث التاريخي:

ركز ابن خلدون على استرجاع ما يسعف على التعريف بهويته وتجاربه وتطلعاته. وبما أن تجربته كانت مندمجة في الشأن العام، فلقد انعكست آثاره على نفسيته وعلى موقفه من الوجود. وعليه، يصعب عزل مسار حياته عن مختلف الأحداث التاريخية التي كان طرفاً فيها أو شاهداً عليها. فهو لم يقتصر على مواكبتها بوصفه إخبارياً أو مؤرخاً فحسب، وإنما أيضاً باعتباره عنصراً أساسياً في صنعها وإحداثها. وهو، كما يؤكد ذلك مراراً، يضطر إلى التلميح إليها والإطالة فيها لكونها تشرح حاله وتنقل أخباره من جهة، وتقدم معلومات إضافية عن الدول لملاءمتها وأهميتها من جهة أخرى. وهذا ما عزز تفاعل المحكي الذاتي والمحكي التاريخي في المؤلَّف واندماجهما كما لو كانا وجهين لحقيقة واحدة. ولما فحصنا مفاصل هذا التفاعل وجدناه يرتكز على المقومات الآتية:

1-4 - صنـــع الحـــدث:

فلقد مكنت المهن التي استُدعي إليها ابن خلدون من تطوير مؤهلاته وخبراته. كما أنها حنكته للإسهام في الشأن العمومي، والاضطلاع بمساع عديدة، ومعالجة الأمور العصيبة بهدوء ومرونة. وبما أنه كان عالماً مبرزاً فقد تنافس أهل الدولة في استقطابه للإفادة من معارفه، واستشارته في أمور الدين والدنيا. وإن أسعفه مساره المهني والسياسي على المساهمة في صنع أحداث تاريخية والمساهمة فيها، فقد خلق له متاعب نفسية من جراء كثرة السعاية به والتشغيب عليه أينما حل وارتحل. وهي، عموماً، تنتظم وفق المواضيع الآتية:

1 – **دعم الحكام**: كان الطامحون إلى الحكم يسعون إلى ابن خلدون لما يحظى به من رأسمال رمزي لدى الخاصة والكافة على حد سواء، ولما يتوفر عليه من أخبار الدول، وهكذا استعان به السلطان أبو سالم في نشر دعوته سراً مستثمراً ما بينه وبين مرين من المحبة والائتلاف، وتزويده بأخبار الدول، والدخول إلى دار ملكه بفاس وهو في ركابه. كما ساعد السلطان أبا عبدالله في توفير النفقة لتدبير أمور الدولة. وفي هذا الإطار خرج بنفسه إلى قبائل البربر بجبال بجاية المتمنعين لإقناعهم بطاعة أبي عبدالله واستيفاء الجباية منهم. ولما أراد أبو حمو الانتقام من أبي العباس خاطب ابن خلدون لمساعدته على استئلاف قبائل رياح. وبينما هو في ذلك، وصله خبر أن السلطان عبدالعزيز عازم على ضم تلمسان، فذهب أبو حمو إلى الصحراء عن طريق البطحاء. ولما أطلق السلطان عبدالعزيز سراج ابن خلدون بعد اعتقاله ليلة واحدة، هوَّن عليه هذا الأخير السيطرة على بجاية، وأعانه على حمل بلاد رياح على مناصرته. وعندما توفى السلطان عبدالعزيز رجع أبو حمو إلى تلمسان واستولى عليها. واقترن ذلك بحلول ابن خلدون بهُنَين إثر توتر علاقته

مع السلطان أبو الأحمر في شأن لسان الدين بن الخطيب. كانت علاقته قد توترت مع أبي حمو بسبب إجلاب العرب عليه بالزاب. لكنه قربه من جديد وكلفه بالسفارة إلى الدواودة لاستئلافهم.

ب – **إقامة الصلح**: قام ابن خلدون بمساع حميدة لإصلاح ذات البين بين طرفين متخاصمين. وهكذا أتم عقد الصلح بين سلطان الأندلس وبتره بن الهنشة بن أذفونش، وعوّل عليه أبو حمو لوصل يديه بالسلطان أبي إسحاق ابن السلطان أبي بكر صاحب تونس من بني أبي حفص، وابنه خالد من بعده.

طلب ابن خلدون من الملك الظاهر أن يطلب من السلطان أبي العباس ابن أبي سالم العفو عن يوسف بن علي بن غانم. وقد سلم الظاهر للمعني خطاباً من شأنه وهدية لتسليمهما إلى سلطان المغرب. وقد قبل هذا الأخير شفاعته وأعاده إلى منزلته.

توسط ابن خلدون للظاهر برقوق في الحصول على جياد الخيل من سلطان تونس من الموحدين وسلطان تلمسان من بني عبدالواد وسلطان المغرب من بني مرين، فاستجابوا لدعوته، «وجلس السلطان يوم عرضها جلوساً فخماً في إيوانه، وحضر الرسل، وأدوا ما يجب عن ملوكهم، وعاملهم السلطان بالبر والقبول، وانصرفوا إلى منازلهم للجرايات الواسعة، والأحوال الضخمة.. وحصل لي أنا من بين ذلك في الفخر ذكر جميل، بما تناولت بين هؤلاء الملوك من السعي في الوصلة الباقية على الأبد، فحمدت الله على ذلك»(30).

طلب ابن خلدون من ملك تونس إتحاف الملك الظاهر بالجياد الرائعة فبعث إليه خمسة منها انتقاها من مراكبه لكن السفينة التي كانت تحملها – هي وأسرة ابن خلدون – غرقت في مرسى بالإسكندرية.

أقنع ابن خلدون تيمورلنك بتوفير الأمان للمخلفين من سلطان مصر من القراء والموقّعين وأصحاب الدواوين.

جـ - **العداوة**: لقد حاول الأعداء وأصحاب السّعايات تعكير صفو علاقته مع القائمين بالدولة، وحضهم على الإعراض عنه. سجن السلطان أبو عنان ابن خلدون لمدة سنتين لما علم بخبر تعاقده مع الأمير لمساعدته على الفرار إلى بجاية مقابل أن يوليه حجابته. وقد استطاع منافسوه أن يحدثوا جفوة بينه وبين لسان الدين الخطيب بدعوى أن السلطان يؤثره عليه ويشمله برعايته. وهذا ما حرك لدى ابن الخطيب «جواد الغيرة فتنكر»[31] لابن خلدون. ولما شم منه الانقباض استأذن السلطان ابن الأحمر في الذهاب إلى بجاية دون أن يشعره بما حدث له مع ابن الخطيب الذي كان - وقتئذ - متحكماً في سائر أحوال الدولة ومستبداً بها. ولما سجن ابن الخطيب خاطب ابن خلدون في شأنه أهل الدولة لإطلاق سراحه، ولم تنجح تلك السعاية فقتل ابن الخطيب في محبسه. لكن خصوم ابن خلدون كلفوا مسعود بن مساي بإيصال خبر سعايته إلى السلطان ابن الأحمر. فما كان عليه إلا أن عجل بإجازته إلى العدوة. وقد نجح خصومه في خطتهم لأنهم توجسوا من استقراره بالأندلس خشية أن يضطلع بالتنسيق بين السلطان ابن الأحمر وبين الأمير عبدالرحمن. إن خصومه في تونس - وفي مقدمتهم ابن عرفة - حاولوا أن يغروا السلطان بإبعاده عن السفر معه خشية من أمره منه. لكنه لم يمتثل لهم فدعاه إلى مصاحبته في سفره إلى تبسة، فاسترجعها من ابن يملول وأعاد إليها ابنه وأولياءه. ولما قرر السلطان السفر إلى الزاب، استأذنه ابن خلدون في قضاء فريضة الحج تجنباً لتألب الخصوم عليه مرة ثانية.

لما تقلد ابن خلدون ولاية القضاء بمصر تألب عليه الجميع، وتنادوا

بالتظلم عند السلطان، وذلك لكونه كان يطبق الأحكام بالصرامة وصلابة العود معرضاً عن الجاه والأغراض، ويسعى إلى إعطاء العهد حقها. وهو ما أنكره حتى القضاة أنفسهم الذين طالبوه بالتعامل بنوع من الليونة والكياسة مع الملفات المعروضة عليه. وهو ما يمكن أن نستشفه في قوله: «ولم يكن ذلك شأن من رافقته من القضاة، فنكروه علي، ودعوني إلى تبعهم فيما يصطلحون عليه من مرضاة الأكابر، ومراعاة الأعيان، والقضاء للجاه بالصور الظاهرة، أو دفع الخصوم إذ تعذرت، بناء على أن الحاكم لا يتعين عليه الحكم مع وجود غيره، وهم يعلمون أن قد تمالئوا عليه»[32]. ولما أسندت له ولاية القضاء ثانية، حرض أهل السعاية فقيهاً من المالكية نور الدين بن الخلال للسعي من أجلها، وقد تحقق له ذلك بمساعدة زمرة من بطانة الملك. وهكذا ظل حال ابن خلدون في مصر، كلما تقلد منصب قاضي المالكية، كلما تألب عليه الخصوم والمنافسون لإزاحته عنه. ومع ذلك ظل – كلما تولى ولاية القضاء[33] – مصراً على إنصاف المظلومين وفق ما يسنه الشرع. «واستمررت على الحال التي كنت عليها من القيام بالحق والإعراض عن الأغراض، والإنصاف من المطالب، ووقع الإنكار عليَّ ممن لا يدين للحق، ولا يعطي النُّصفة من نفسه»[34].

د – **العزوف عن السياسة**: سعى ابن خلدون خلال رحلته غرباً أن يشغل منصباً سامياً يليق بسمعته وطموحه. وقد تحقق له ذلك لما أسند له أمير بجاية منصب الحجابة. وقد كان هذا المنصب يعد من أعلى المناصب الحكومية. ويعرفه ابن خلدون على النحو الآتي: «الحجابة – في دولنا بالمغرب – الاستقلال بالدول والوساطة بين السلطان وبين أهل الدولة، لا يشاركه في ذلك أحد»[35]. وما هي إلا سنة على وجه التقريب حتى ارتد ابن خلدون من «مرتبة المستبد بأمر الدولة إلى مرتبة اللاجئ المتشرد»[36]. وقد أثر هذا التحول المفاجئ في حياته، وحضه على

الانصراف عن المناصب السياسية ونبذها. ولما بعث إليه أبو حمو – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – رسالة مرفقة بمرسوم لتولي منصب الحجابة، اكتفى بإرسال أخيه للنيابة عنه في الوظيفة معللاً موقفه كما يلي: «مفادياً عن تجشم أهوالها، بما كنت نزعت من غواية الرُّتب، وطال علي إغفال العلم، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس، فوصل إليه الأخ، فاستكفى به في ذلك، ودفعه إليه»[37]. لقد استطاع ابن خلدون أن يكبح طموحه السياسي ليتفرغ للتأليف والتدريس. ورغم انصرافه عن السياسة كان – بين فينة وأخرى – يجد نفسه مورطاً فيها لتأليف القبائل، ومصاحبة سلطان في مهمة ما، وتجشم أهوال وظيفة معينة، وإقامة الصلح بين طرفين متنازعين.

2-4 - تعليل الحدث:

من خلال سيرورة السرد يتضح أن ابن خلدون كان واعياً بأن الاستطرادات، أحياناً، تخرجه عن الغرض المتوخى من الكتاب. ومع ذلك كان، على وجه العموم، يتحكم في دفة ما يرويه مانحاً له منزلة خاصة ومضفياً عليه دلالة جديدة داخل المحكي المؤطِّر Le récit encadrant. ويقدم أحياناً تعليلاً للقارئ المفترض لبيان أن توظيف محكي مؤطَّر ليس حشواً وإنما يندرج في إطار استراتيجية حكائية محددة. وذلك على نحو ما هو مبين في القولة الآتية التي صدر بها المحكي الموسوم بـ «**فتنة الناصري**»: و«سياقة الخبر عنها بعد تقديم كلام في أحوال الدول يليق بهذا الموضع، ويطلعك على أسرار في تنقل أحوال الدول بالتدريج بالضخامة والاستيلاء، ثم إلى الضعف والاضمحلال، والله أبلغ أمره»[38]. فمن خلال هذا التصدير يتبين أن ابن خلدون لا يعتبر ذلك المحكي المؤطَّر Le récit encadré فصلاً زائداً، وإنما اقتضاه السياق الذي يلائم بعض محتويات المتن الحكائي، ويسعف

القارئ على فهم دور عصبية النسب والولاء في تنقل الدول تدريجياً من حالة القوة والاستيلاء إلى حالة الضعف والانحلال.

وفي خضم تناسب الاستطرادات حافظ محكيان (محكي معنون بـ«**فصل**»[39] ومحكي موسوم بـ «**سفر السلطان الناصر فرج إلى الشام لمدافعة التتر**»[40]) على استقلاليتهما من الزاوية التلفظية (انتفاء ضمير المتكلم) والزاوية الموضوعاتية (الإيهام بإثارة مواضيع خارج عن الغرض العام للكتاب). ولما نفحص منزلتهما داخل بنية الكتاب نلاحظ أنهما ينسجان علاقات مع باقي العناصر بواسطة عملية الضبط الذاتي L'autoréglage، التي تسعف البنية على ضبط ذاتها، والحفاظ على تماسك عناصرها وانتظامها.

لا يمكن أن يُفهم المحكي الأول (**فصل**) إلا في علاقته بما سبقه. لم يقصد ابن خلدون من إدراجه بيان القيمة الجمالية التي يحظى بها أسلوب ابن الخطيب، والتدليل على أنه «لا يهتدي فيها بمثل هداه» فقط[41]؛ بل أيضاً إثبات الصداقة العميقة والقوية التي تجمعه به بعد أن تناهى إلى سمعه السر المكون الذي أذاعه عبدالله الشقوري، ورد الاعتبار إليه بعد أن ساءت علاقته مع السلطان ابن الأحمر وفراره إلى تلمسان. لا يعتبره ابن خلدون مجرد صديق حميم وإنما يحله محل الوالد الذي يذهب أبعد الغايات في تعظيمه والثناء عليه، ويضعه في مرتبة النموذج الذي ينبغي اقتفاء آثاره والإشادة بمناقبه.

ويعتبر المحكي الثاني (**سفر السلطان فرج إلى الشام لمدافعة التتر**) تمهيداً موضوعياً للفصل الذي يليه. فهو يسلط الضوء على سوابق التتر (التعريف بنسبهم وسلالتهم وسلاطينهم، وبيان صراعهم مع العرب) الذين استجمعوا قوتهم من جديد على يد تيمورلنك، فسيطروا على مناطق كثيرة

(الهند، والعراق، وأرمينية، وأرزنكان، وسيواس..) بما فيها حلب. فلما وصل خبر ما أحدثوه في هذه المدينة من نهب ومصادرة واستباحة الحرم إلى مصر، قرر فرج بن الملك الظاهر صدهم عن الشام. فإلى جانب ترابط هذا المحكي مع المحكي الذي يليه[42]، فهو يكشف كذلك عن دور عصبية النسب أو الولاء في تقدم التتر وانهيارهم بالتدريج، ويقدم معلومات ثرّة تسعف القارئ المفترض على ملء الفُرجات والثغرات السردية (فرار أحمد مستجيراً بالظاهر برقوق، رغبة تمر في إقامة الصلح والاتحاد معه (ملك مصر)، موته وتنصيب ابنه فرج مكانه).

3-4 - تقديم شهادة عن الحدث:

في خضم استرجاع ابن خلدون لماضيه الشخصي استعرض أحداثاً تاريخية عاشها عن كثب أو شارك فيها أو اطلع عليها في مظانها. وهي تتعلق عموماً بأخبار الدول (عمرانها، ومآثرها، وقوتها، وتدهورها) وبصراع الجماعات البشرية من أجل امتلاك السلطة والثروات والثغور الاستراتيجية. وقد حرص ابن خلدون على التأريخ للوقائع بدقة وتعليلها وفق السياقات التي تؤطرها. ولهذا السبب يمكن أن نعتبر سيرته وثيقة تسلط مزيداً من الأضواء ليس على وقوع واقعة ما فقط، وإنما أيضاً على ملابساتها وحيثياتها. ومع ذلك قلما يتعامل المؤرخون معها بهذا الشكل، وذلك لكون صاحبها، في نظرهم، يؤول الواقعة حسب منظوره الشخصي، ويضفي عليها مسحات انفعالية أملتها دوافعه وغرائزه، ويبرز دور أشخاص معينين ويطمس دور أشخاص آخرين. وبالجملة، فهو يقدم شهادة حية عن أحداث تاريخية أثرت في نفسيته وموقفه من الوجود، وغيرت مسار حياته من إنسان يطمح إلى تحمل مسؤوليات كبيرة في الدولة إلى إنسان منقطع إلى العبادة والعلم والتدريس. فهذه الأحداث لا تهم إلا بالقدر الذي تكشف عن طوية ابن

خلدون وتطلعاته وانكساراته، وتبين سعيه إلى الدعة والطمأنينة لجمع شمل أهله واستفراغ جهوده في التدوين والتأليف. وما أن يتجاوز محنة معينة حتى يجد نفسه أمام محنة أشد ألماً وقسوة من سابقتها. وهكذا فهو يعرض شريطاً من الذكريات الأليمة التي كانت سبباً في تنقله من مكان إلى آخر، ومداراة الأمور بكياسة فائقة سعياً إلى إخراج نفسه سالماً من الأزمات والورطات التي وجد فيها، والتبرم من مشاغل الحياة وقطع صُبابة العمر في العبادة والتدريس.

4-4 - التخفيف من الحمولة التاريخية:

لم يجد ابن خلدون بدا من ذكر بعض الحوادث والوقائع لأهميتها وملاءمتها داخل الكتاب. ومع ذلك كان يتجنب إثقال سيرته بالأخبار التاريخية خشية أن تؤثر سلباً في طبيعة الموضوع المطروق. وهذا ما جعله، في أكثر من موضع، ينبه القارئ إلى ما سبق ذكره من أخبار[43]، ويرشده بإحالات للتوسع، حسب الإمكان، في الحدث وفق السياق الذي ورد فيه.

5 - تاريخية الحدث السيرذاتي:

يعطي ابن خلدون طابعاً تاريخياً لأحداث وقعت في الماضي سواء تعلقت بأخباره أم بأحوال الدول. وهو، بهذا الصنيع، لا يدرج مشروعه في قلب التاريخ، وإنما يعتبره جزءاً منه. وهذا ما يقتضي البحث عما يجمع السيرذاتي والتاريخي في مؤلَّفه رغم تباين اختصاصيهما ومجاليهما والأهداف المتوخاة من كل واحد منهما. وسنضطر، لبواعث منهجية، إلى تركيز التحليل الجزئي على فصل السفر لقضاء الحج، حتى نستدل ببعض الشواهد والأمثلة التي تبين مدى تقاطعهما وتفاعلهما في إعادة تشخيص ما حدث في الماضي.

1-5 - خطـاب الحقيـقة:

من بين ما يجمع بين السيرة الذاتية والتاريخ هو حرصهما على نقل حقيقة ما وقع في الماضي. وهكذا يتصرف كاتب السيرة الذاتية، حسب وجهة نظر فليب لوجون، كما لو كان مؤرخاً أو صحافياً، مع فارق بسيط يميز بينهما. ويتمثل في كون الذات التي يعد الأول بتقديم معلومات عنها هي ذاته[44]، في حين أن الآخرين يعرضان ما وقع لأشخاص آخرين. وفي السياق نفسه، ليس المؤرخ [أو كاتب السيرة الذاتية] مُجمِّعاً للأحداث أو متذوقاً للجمال. فهو لا يهتم لا بالجمال ولا بالندرة قطعاً. فما يهمه بالدرجة الأولى هو الحقيقة[45].

يمكن أن نتحقق من سفر ابن خلدون لقضاء الحج سنة تسع وثمانين، وزيارته لبعض الأمكنة، والتقائه بأشخاص معينين، وغرق أهله وأولاده في البحر. ومن بين الوسائل التي يمكن أن تسعف على ذلك هو الاطلاع على الرسائل والأشعار التي تبادلها مع كاتب سر السلطان ابن الأحمر صاحب غرناطة أبي عبدالله بن زمرك، والبحث عن شهادات قالها في حقه ممن التقى بهم في الفترة نفسها. وبالمقابل يعرض بعض المعلومات التاريخية التي أدرجها أبو عبدالله بن زمرك في فصل من كتابه، وهي تتعلق، عموماً، بشأن استبداد الوزير مسعود بن رحو بأمر المغرب لذلك العهد. ويمكن للمؤرخ أن يتأكد من صحة الأخبار المروية بالعودة إلى المصادر التاريخية التي تؤرخ للحقبة الزمنية عينها. وهكذا يتضح من خلال هذين المثالين، أن كاتب السيرة الذاتية والمؤرخ يتعهدان بقول الحقيقة، ولذلك فهما لا يسردان الأحداث على عواهنها وإنما يتقصيان فيها ويحرصان على صحتها وسدادها حتى تكون مطابقة للواقع. وبما أن ما مضى «قد دمر واحتفظ به كآثار»، فهما يعتمدان على النهج نفسه لإعادة تشكيله. يستعمل المؤرخ أدوات الفكر Instruments

de ensée (على نحو الروزنامة، وتعاقب الأجيال، والوثائق، والربائد) لإعادة بناء الماضي، ويستعين كاتب السيرة الذاتية بالسندات Les supports المتوفرة لديه للتحقق مما وقع له سابقاً. وتؤدي هذه الروابط الخاصة دوراً أساسياً في «جعل الزمن التاريخي قابلاً للتأمل وللاستعمال»[46]، وتحمل قيمة جوهرية تكمن في «ضمان تفسير الماضي وإثباته والتدليل عليه»[47]. وفي هذا السياق يمكن أن نفهم اعتماد ابن خلدون على سندات مختلفة (رسائل، وأشعار، ومخاطبات، وفهارس أو برامج، وإحالات تاريخية) للنيابة[48] عنه في إعادة بناء ما حدث ووضعه في السياق الذي يؤطره، وإثبات الأخبار المروية والتدليل على صدقيتها، وملء ثقوب الذاكرة وفُرجاتها.

2-5 - فـــن الحكـــي:

ينتقي المؤرخ وكاتب السيرة الذاتية الأخبار ويعيدان تشخيصها وفق منظوريهما ورؤيتيهما للأمور. وهكذا يمكن لأحداث قرن أن تختزل في صفحة واحدة. فكل واحد منهما يتمتع بهامش من المناورات للتركيز على أشخاص دون غيرهم أو التوسع في حدث على حساب أحداث أخرى. وتنتفي حريتهما في «ابتكار الوقائع أو الشخوص»[49] التي يعتمدان عليها في إعادة تشكيل الزمن الماضي. وإلى جانب إمكانية تصرفهما في عرض الحدث، فهما يتقيدان بتقديم «تقرير حقيقي عن أحداث واقعية اعتماداً على المعطيات التاريخية المتوفرة»[50]. ينطلقان معاً من أحداث واقعية، سبق أن وقعت، ولها وجود سابق. وبما أن الماضي ليس شكلاً سردياً جاهزاً، فإنهما يضطلعان، حسب طريقة كل واحد منهما، بإعطائه البنية والمعنى اللذين يلائمانه.

ورغم صرامة المنهجية التي يعتمدها المؤرخ، فإن طريقته في تشخيص

الماضي تدنيه من عالم الأدب إن لم نقل من عالم التخييل. «نقر، إذن، بأن السرد التاريخي ينتمي إلى الأدب في نطاق أنه يستخدم أداة النص كوسيلة لتشخيص الماضي، أيحق لنا أن نستنتج أن «تقنيات التشخيص» التي يستخدمها المؤرخ تنتمي إلى التخييل؟ إن ظهور السرد التاريخي في الدراسات السردية يحتم تناول علاقة القرابة التي تجمعه بالسرد التخييلي»[51]. وفي هذه النقطة بالذات يتقاطع عمل كاتب السيرة الذاتية والمؤرخ. فما يدونانه من معيش لا يمت بصلة إلى الفاعلين وإنما هو حكي. وهو ما يؤثر على إمكانية أن يكون عملهما شبيهاً بعمل الروائي الذي يقوم بترتيب الأحداث وتنظيمها على عكس وقوعها في الواقع. وإلى جانب تشابه عملي المؤرخ وكاتب السيرة الذاتية في مستويات معينة فهما يتباينان في مستويات أخرى. وفي هذا الصدد نحيل إلى التمييز الدقيق الذي وضعه إميل بنفنست بين التاريخ (تلفظ السرد) والخطاب (تلفظ الخطاب)[52].

يضطلع ابن خلدون، في الفصل المشار إليه آنفاً، باسترجاع أخباره وأحوال الدول عليه طابع التخييل[53]. وفي هذا السياق تطرح أسئلة من قبيل: ما الغاية من تركيزه على هذا الحدث دون غيره؟ ما السبب الذي جعله يستغني عن أحداث معينة؟ لماذا ذكر أشخاصاً وأغفل آخرين؟ كما أن ما قاله عن سفره لقضاء الحج في صفحات كان من الممكن أن يختزله في فقرة. وما قاله عن أحوال المغرب في فقرات كان من الممكن أن يفصله في فصل بأكمله. وإن تقاسم السيرذاتي والتاريخي نقاطاً مشتركة بينهما فهما يختلفان في المؤشرات الشكلية التي يتميز بها كل طرف عن الآخر. يرتكز التاريخ على مؤشرات كثيرة نذكر منها أساساً استخدام ضمير الغائب، والأفعال الدالة على الماضي، وظروف المكان، في حين يعتمد الخطاب السيرذاتي على ضمير المتكلم وضمير المخاطب، والصيغ التثمينية والعاطفية، ويتضمن رغبة المتكلم في التأثير على متلقيه.

3-5 - ديـــوان العبـــر:

تبنت ألمانيا نظاماً جديداً للتاريخية[54] Historicité، ومفاده أن التاريخ يُحكى من تلقاء ذاته، وأن سلطة المؤرخ تنمحي أمامه. «فهو، حسب ميشلي Michelet، ليس من يكلم التاريخ في لحظات صمته، ولكنه هو من يتركه يتكلم»[55]. تحكمت هذه الخلفية في المقاربات السردية ذات المنحى البنيوي. وأصبح السرد، بمقتضاه، يُحكى لذاته من وراء قناع السارد[56]. وبعد إعادة الاعتبار للكاتب تبنت الدراسات التاريخية من جديد المقاربة البلاغية. وبالمقابل، أصبحت الدراسات السردية تكترث بالجوانب التلفظية والتداولية في السرد. وما يهمنا من إدراج هذه المعلومات هو إبراز كيف انتقلت التاريخية والسرديات Narratologie من المستوى المحايث (معالجة السرد في ذاته ومن أجل ذاته) إلى المستوى التداولي (بيان الأثر الذي يخلفه السرد في متلقيه). وعلى إثر هذا التحول، أصبحت الغاية من السرد، من بين أشياء أخرى، هو ترسيخ عبر في ذهن المتلقي للاهتداء بها أو تجنبها في حياته. وهكذا أصبح التاريخ مرادفاً للعبر (تكوين المواطن، تنوير رجل السياسة، اقتراح عبر على الناس للاتعاظ بها، تثبيت القيم الوطنية)[57]، وانصبت الدراسات السردية على استنتاج العبر التي يمكن أن تترك أثراً محموداً أو مذموماً في المسرود له.

ولما نعيد قراءة ما كتبه ابن خلدون نجد أن كلمة العبر تعتبر مفتاحاً لفتق مغالقه وفهم أبعاده. فهو وظفها في إطار التفاعل الممكن بين من يصنع الحدث وبين من يتلقاه لفهمه وتفسيره. فالمؤرخ يدون الخبر ليس ليظل أثراً هامداً، وإنما ليتخذه المتلقي للذكرى والاعتبار، ثم للاقتداء به في أحوال الدين والدنيا. «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء من ذلك

لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، ويُنكبان به عن المزلات والمغالط»(58).

من خلال حالة المغرب، المشار إليه في الفصل المعلوم، يتبين أنه بعد مجد الدولة تأتي مرحلة الفتور والانهيار. وهي حلقة لها، كما للأفراد، عمر زمني محدد. وهي تشكل مع حلقتين أخريين ثلاثة أجيال تمر منها الدولة: يكون الجيل الأول على خلق البداوة والخشونة وتوحشها في شظف العيش والبسالة (توطد العصبية وقوتها)، ثم يتحول الجيل الثاني من البداوة إلى الحضارة، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة (انحسار صورة العصبية بعض الشيء، ثم ينغمس الجيل الثالث في الترف إلى أن تنقرض الدولة (فتور العصبية بالجملة)(59). ويمكن للقارئ أن يستقي من الأخبار التاريخية المعروضة عليه العبر التي تكشف عن تأثير العصبية، حسب قوتها وضعفها، في هرم الدولة وتخلفها. وبالمقابل، يمكن له أن يستنتج عبراً أخرى من أخبار المؤلف. وهي تتعلق بقدرته على مواجهة المحن التي يتعرض لها، وإدارته لأموره الشخصية بكياسة ودهاء رغم كثرة الشغب عليه من كل جانب. فهو لما يحس بأنه في ورطة ما، يبحث عن مخرج ملائم إلى أن تهدأ العاصفة وتنقشع الغيوم الملبدة. فإلى جانب أنه توخى من سفره إلى مكة، أداء واجبه الديني الذي تأخر لبواعث ذاتية وموضوعية، فهو سعى إليه أيضاً لإزالة الغمة التي نجمت عن إزاحته من منصب قاضي المالكية وفقدان أهله وأولاده، وتعزيز رأسماله الرمزي لكسب مودة الحكام وثقتهم.

6 - السيرة بين المتعة والتوثيق:

ينحسر الطابع التخييلي في مختلف أنواع السير الذاتية وأنماطها لمراهنة أصحابها، بالدرجة الأولى، على الوظيفة المرجعية (استرجاع

ماضيهم الشخصي). وهذه الخاصية لا يمكن أن تنتقص من أدبيتها أو تجردها من متعتها الفنية. مع العلم أنها لم تحظ بالاهتمام نفسه الذي خصصه النقاد والأخصائيون الشعريون Les poéticiens لباقي الأجناس الأدبية (وخاصة الشعر، والرواية، والمسرح)؛ وذلك لكونها، في نظرهم، أقل أدبية منها، وتراهن على مطابقة الواقع المعيش، وإعادة إنتاجه. في حين لما نعيد قراءة عينات منها يتضح مدى جور هذا الحكم وقسوته، لأنها، هي الأخرى، تتضمن مستويات فنية وجمالية.

ورغم أن ابن خلدون كتب سيرته في مرحلة لم تكتمل فيها شروط الكتابة السيرذاتية ومقوماتها، فهو قد استطاع، بما أوتي من ملكات أدبية ولغوية، أن يبتدع مشروعاً سيرذاتياً يجمع بين الإمتاع والإقناع، ويوفق بين الأدبي والتاريخي.

1-6 - المتعـــة الأدبيـــة:

تتجلى بعض تجلياتها فيما يلي:

أ - حرص ابن خلدون على تقديم قصة حياته بطريقة كرنولوجية من بدايتها إلى ما قبل نهايتها بشهور معدودات. ولكنه، لبواعث ودواع متعددة، اضطر إلى سرد وقائع قد تبدو ظاهرياً بأنها لا تمت بصلة إلى الموضوع الرئيس الذي يحوم حوله الكتاب. وهذا ما جعل المحكي - الإطار (استرجاع الماضي الشخصي) ينشطر إلى محكيات مؤطرة تدور في فلكه. ورغم كثرة تشعبها وتفرعها فقد أحكم ابن خلدون اتساقها وتماسكها داخل البنية العامة التي تستوعب شتات مسار حياته ونثارها؛ وذلك بهدف شد انتباه القارئ المفترض لتتبع مختلف مفاصلها ومنعطفاتها، وحفزه على ملء فرجاتها وبياضاتها مشغلاً خلفياته

المعرفية. إن التعامل مع سيرة ابن خلدون بتصور خطابي جديد، يعيد الاعتبار إلى ما تفرع عنها من شذرات حكائية ليس بوصفها استطراداً و حشواً وإنما بكونها مرايا داخلية تضيء مسار ابن خلدون من زوايا متعددة، وتقدم صوراً عن رحلته في الحياة الدنيا.

ب – تتخلل السرد استطرادات عالمة (وقائع تاريخية، تأملات فكرية، نصوص واصفة تهم الأدب والنقد وأساليب الحكم) وأجناس متخللة (انظر النقطة الموالية) قد نتوهم من خلالها بتعطل الحدث الرئيس (استرجاع ابن خلدون لحياته الشخصية) وإبطاء التتابع الكرنولوجي للأحداث. وتبين موقفه من بعض الوقائع المعيشة، وتحدث تقاطعاً بين ما هو شخصي وعمومي. وقد أسهمت هذه المحكيات – على اختلاف أشكالها وأصنافها – على تنوع المفارقات الزمنية Les anachronies. تتخلل السرد الأصلي استرجاعات (Analepses واستباقات Prolepses[60]، ومختلف ضروب الحذف Ellipses[61] والحذف المؤجل[62] والتكرار Paralipses[63]. وهذا ما نجم عنه تنافر واختلال بين ترتيب القصة (التتابع الطبيعي لأحداث القصة) وبين ترتيب السرد (طريقة سرد الأحداث).

جـ – وإن ركز ابن خلدون على حياته الفكرية، فهو، بين الفينة والأخرى، يبوح بما تدخره نفسه من طبع ومزاج في إدارة شؤونه الخاصة بدهاء وكياسة ومرونة، ومن طموحات الشباب لتحمل مسؤوليات كبيرة وشغل مراتب رفيعة في هرم الدولة[64]، ومن ردود فعل تجاه الخصوم الذين أكثروا السعاية به والشغب عليه للنيل من سمعته وصيته، ومن أحاسيس ومشاعر الحنين إلى أهله كلما اشتد وقع الغربة عليه. كما يورد أحداثاً طريفة وقعت له[65] أو عاين جزءاً منها في حياة السلاطين[66]. ويعتبر فقدان أهله وولده غرقاً في البحر من أكبر

الفواجع التي حلت بابن خلدون في حياته، خاصة وأنها تزامنت مع إعفائه من منصب قاضي المالكية. وقد قصد ابن خلدون تكرار هذا الحدث في سياقات مختلفة من الكتاب لبيان وقعه الشديد على وجدانه ومسار حياته برمتها. «فكثر علي الشغب من كل جانب، وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة، ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد، وصلوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجح الزهد»[67].

2-6 - التوثيـــق:

يمكن أن نختزل معالمه في النقاط الآتية:

أ – يتضمن الكتاب سندات كثيرة احتفظ بها ابن خلدون للعودة إليها عند الضرورة والاقتضاء (قصائد شعرية، رسائل، فهارس، واقعات تاريخية، مخاطبات). مع العلم أن بعضها لم يتوصل به أو ذهب مجمله عن حفظه. وإلى جانب أن السندات المثبتة حافظت على أصالتها الأسلوبية والتلفظية، فهي تحوي مواقف ومشاعر مؤطرة وفق سياقاتها التاريخية والتداولية. وتوظف هذه السندات بوصفها آثاراً ملموسة تعزز صحة الأحداث المروية، وتثبت حقيقة ما من زوايا مختلفة.

ب – يدقق ابن خلدون في تاريخ ما وقع بالسنوات والشهور. وفي هذا الصدد يحرص على عرض أحداث شارك فيها أو حضرها. وأسهم المحقق محمد بن تاويت الطنجي بدوره في توثيق هذه الأحداث بالإحالات على مصادر متعددة تؤكد وقوعها. وهي «مفيدة إن أحسن المؤرخ استغلالها باعتبارها وثائق تاريخية تخضع لجميع أنواع التمحيص العلمي، وتعامل معها تعاملاً نقدياً أو حتى باعتبارها مخطوطات تطبق عليها تقنيات التحقيق»[68].

جـ - لقد سعى ابن خلدون من خلال الوثائق المعتمد عليها أن يطمس الصورة المشوهة التي أشاعها الخصوم عنه، ويستبدلها بالصورة التي يراها مناسبة له. وهذا ما يثير مسألة الحياد والموضوعية في الكتابة السيرذاتية. يمكن للمؤرخ أن يستعين بالنقد التاريخي لتمييز الحقيقي من المزيف. لكن ما يستهوي الناقد أكثر ليس التحقق من صحة الأحداث المروية وسدادها، وإنما بيان تأثيرها في نفسية الكاتب، وفي تغيير مسار حياته ومواقفه من الوجود، وإبراز التأويل الذي منحه لها ضمن تناسل تأويلات ممكنة. وهذا ما حاولنا، فيما تقدم، إبراز بعض معالمه وتجلياته في سيرورة حياة ابن خلدون.

على سبيل الختم:

لم تتوخ مداخلتنا تقديم نتائج نهائية بصدد طبيعة العلاقة التي تجمع بين ما هو سيرذاتي وتاريخي، وإنما سعت إلى إثارة جملة من الأسئلة التي تحوم حولها من زاوية التعامل مع تاريخية (Histoticité) حدث سبق أن وقع فعلاً. وهي لا تتعامل معه بوصفه بحثاً عن حقيقة وإنما باعتباره إشكالاً نطرحه باستمرار، وليس حفاظاً على علاقات معني في وضعية ما، بل بيان تأثيرها في نفسية الإنسان وتأويلاته ومواقفه.

الهوامش

1) Philippe Leujene: Le pacte autobiographique, éd Seuil, 1975, p: 36.

وفي هذا الصدد، يرى فيليب لوجون أن النصوص المرجعية تحتوي، بطريقة صريحة أو ضمنية، على الميثاق المرجعي (Le pacte référentiél)، وهي، بمقتضاه، تراهن على مطابقة الواقع (ليس نقل أثره وإنما صورته)، وما يميز كاتب السيرة عن المؤرخ، هو أنه يحكي طابع التشابه المحض مع الواقع». ربما يكون الميثاق المرجعي هو موفى به بما فيه الكفاية بالنظر إلى معايير القارئ، وذلك دون أن تُطمس القيمة المرجعية للنص، وهو، على العكس، ما لا يقع في حالة النصوص التاريخية والصحفية. المرجع نفسه، ص 37.

2) يختصر بهذه العبارة عنوان الكتاب الذي ورد على النحو الآتي: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

3) ومن ضمنها نسخة دار الكتاب المصرية، ونسخة أسعد أفندي ونسخة الرباط. انظر في هذا الصدد إلى المقدمة التي صدر بها الملحق محمد بن تاويت الطنجي كتاب: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً (ص/ص د-كه)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.

4) فيما يخص تحديد نوع العنوان يمكن الرجوع إلى كتاب:

Gérard Genette: "Le tire Seuils, seuil coll oétique, 1987, pp 74-84.

5) عبدالفتاح كيليطو: «ابن خلدون والمرآة» م سا ص 74.

6) محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار النشر المغربية، ط 2، 1982، ص 47.

7) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، المجموعة الكاملة، العدد الثامن (علم الاجتماع)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ترجمة محمد عبدالله عنان، ط 2، 1975، ص 27.

8) أغناطيوس كراتشكوفسكي: «ابن خلدون والجغرافية في المغرب في القرنين 15 و16» ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، وهو ملحق مثبت في آخر رحلة ابن خلدون عارضها بأصولها وعلق على حواشيها محمد بن تاويت الطنجي، دار السويدي للنشر والتوزيع والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 2003، ص 421.

9) ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، م سا ص 70.

10) الصفحة عينها من المرجع نفسه.

11) Michel Mathieu-Colas: "Récit et vérité" in Poétique n°80, Seuil, 1989, p 388.

12) ابن خلدون: التعريف، م، سا ص 55.

13) المرجع نفسه، ص 130.

14) المرجع نفسه، ص 147.

15) المرجع نفسه، ص 278.

16) محمد الداهي: شعرية السيرة الذهنية محاولة تأصيل، منشورات فضاءات مستقبلية، دار وايلي، ط 1، 2000، ص ص 13-14.

17) إيف لاكوست: العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، ط 2، 1978، ص/ص 46-47.

18) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، م، سا، ص 14.

19) نورد القول الآتي لميخائيل نعيمة، الذي يميز فيه بين الحياة الخاصة (موضوع السيرة الذاتية) وبين الحياة الفكرية (موضوع السيرة الذاتية الفكرية):

«أعطيهم [القراء] من زاد قلبي وفكري، إذا ما خيل إليّ أن فيه زاداً صالحاً لقلوبهم. أما حياتي «الخاصة»: من أين ارتزق، وماذا آكل وأشرب والبس، وكيف أنام وأقوم وأعمل. ومن هم أمي وأبي وإخواني وأخواتي، وأجدادي وأعمامي وعماتي، وأخوالي وخالاتي، وخلاني وأعدائي، وكيف عاملتهم وعاملوني، وماذا كان بينهم وبين نساء أحببتهن وأحببني، وكيف ومتى حزنت وبكيت ومتى فرحت وضحكت. أما هذه الأمور كلها، وكثير من نوعها، فما ظننت يوماً أن للناس أي نفع في معرفتها لذلك أهملتها الإهمال كله في كتاباتي.. لكن فضول قرائي – وهو فضول مغفور ومشكور – يأبى الاكتفاء بمشاركتي في حياتي الفكرية، إنهم يريدون أن يعرفوا التربة التي نبتت فيها هذه الأفكار، والأجواء التي فيها تبلورت، والأسس التي تقوم عليها، والعقبات التي واجهتها وذللتها، والتي واجهتها ولم تذللها بعد. وإلى أي حد تساير حياتي أفكاري، وإلى أي حد تغايرها»، سبعون حكاية عمر، ج 1، مؤسسة نوفل، بيروت، ط 5، 1977، ص ص 9-10.

20) ابن خلدون: التعريف بابن خلدون، م.سا ص 55.

21) المرجع نفسه ص 285.

22) المرجع نفسه ص 347.

23) المرجع نفسه ص 312.

24) المرجع نفسه ص 245.

25) فيما يخص اقتران الرحلة بتحصيل العلم واكتساب فوائده، انظر ابن خلدون: مقدمة ابن

خلدون، تصحيح وفهرسة أبو عبدالله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 4، 2005، ص 242.

26) Paul Ricoeur: Soi-meme comme un autre, Seuil, 1990, p 186.

27) لكن عبدالرحمن لم يأخذ بهذه النصيحة إذ التحق بهم في المغرب.

28) المرجع نفسه ص 59.

29) المرجع نفسه ص ص 228-229.

30) المرجع نفسه ص 346.

31) المرجع نفسه ص 91.

32) المرجع نفسه ص 258.

33) تولى هذا المنصب خمس مرات خلال فترات متفرقة.

34) ابن خلدون: التعريف، م.سا ص 383.

35) المرجع نفسه، ص 97.

36) محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة..، م.سا ص 72.

37) ابن خلدون: التعريف، م.سا ص 103.

38) ابن خلدون: التعريف، م.سا ص 314.

39) وفي فهرس الموضوعات يحمل العنوان الآتي: «رسالة من إنشاء ابن الخطيب على لسان ملكه ابن الأحمر»، المرجع نفسه ص ص 155-215.

40) المرجع نفسه ص ص 351-365.

41) المرجع نفسه ص 155.

42) يستهل الفصل الموالي (لقاء الأمير تمر سلطان المغول والتتر) بالموضوعية نفسها التي انتهى بها الفصل السابق. ويتضح ذلك أيضاً من خلال توظيف الألفاظ نفسها تقريباً. «حتى صل (تمر) إلى سيواس فخربها، وعاث في نواحيها.. واقتحم المغول المدينة (حلب) من كل ناحية، ووقع فيها من العيْث، والنهب، والمصادرة، واستباحة الحرم، ما لم يعهد الناس مثله، ووصل الخبر إلى مصر، فتجهز السلطان فرج بن الملك الظاهر إلى المدافعة عن الشام» ص 365.

«لما وصل الخبر إلى مصر بأن الأمير تمر ملك بلاد الروم، وخرب سيواس، ورجع إلى الشام» ص 366.

43) تتواتر هذه العبارة التي تربط بين التعريف وما سبق ذكره من أخبار في الأجزاء الأخرى من كتاب العبر: «وكان ما قدمناه في أخبارهم».

44) Philippe LejeuneM “Le pacte autobiographique” in www, autopacte.org

45) Paul Veyne: Comment on écrit l’histoire suivi de Foucault révolutionne l’hustorie Seuil, 1978, p 19.

اضطررنا إلى إضافة كاتب السيرة الذاتية لطبيعة السياق.

46) Paul Eicoeur: Temps et récit, 3 Le temps raconté, Seuil, 1985, 332.

47) Ibid p 254.

48) **نستعمل هذا المفهوم بالمعنى الذي منحه له بول ريكور** (Représtance, Lieutenace)**، ويعني به تلك العلاقة بين ماض مدمر أو محتفظ به في شكل آثار وبين إعادة بنائه. وهو ما يطرح إشكالية «الحقيقة» التي تنسحب على الماضي، والعلاقة بين الواقع (ما حدث فعلاً) وبين ما ينقل عنه (التخييل). المرجع نفسه ص** 183.

49) Ann Rigny: “Du récit historique” in poétique n°76, Septembre, Seuil, 1988, p 268.

50) Ibid p 268.

51) Ibid p 267.

52) **انظر:**

Emile Brenveniste: Problémes de linguistique générale, tomell, gallimard, 1974, pp 241-242.

53) **لمزيد من الاطلاع انظر بول ريكور: «تقاطع التاريخ والتخييل» في: الزمن والسرد** 3**، م.سا ص ص** 329-348.

54) **تتعامل هذه المقاربة مع التاريخ** (L’histoire-Geschichte) **في ذاته ومن أجل ذاته.**

55) François Hartog: “L’art du historique” in Passés recomposés, édition autrement 1995, pp 191-192.

56) Wolfgang Kaser: “Qui raconte le roman?” in Poétique du récit, Seuil, 1966, p 80.

57) **أصبح التاريخ في نظر فرنسوا هارتوغ ديواناً للعبر** (Recui d’exempla) **ومرشداً للإنسان في حياته** (Magustra vitae)**، «فن السرد التاريخي»، م.سا ص** 189**. انظر أيضاً جون بوتبي ودومنيك جوليا، «فيم يفكر المؤرخون؟»، المرجع نفسه، ص** 53.

58) **عبدالرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، م.سا، ص** 13.

59) **يضيف ابن خلدون جيلاً رابعاً (انقراض الحسب)، انظر المصدر نفسه ص ص** 180-181.

60) على نحو ما حدث بين سنة 64 (قدوم ابن خلدون إلى الأندلس) وبين سنة 65 (اضطلاعه بإقامة الصلح بين بترة بن الهنش بن أذفونس وملوك العدوة)، وما وقع بين 65 (استيلاء الأمير أبي عبدالله على بجاية) وبين 66 (توجه ابن خلدون إلى بجاية).

61) يتم تدارك فيما بعد بأن عبدالله الشقوري هو الذي أفشى سر توهم ابن خلدون من انقباض ابن الخطيب منه بسبب تقربه من السلطان، نعلم فيما بعد أن أبا العباس كان يعتقد بأن ابن خلدون لما يفرغ من أداء فريضة الحج سيعود إلى تونس. ولما علم بأنه مقيم بمصر حاول الضغط عليه بعدم السماح لأسرته للحاق به محاولة منه لإرغامه على العودة إلى تونس.

62) يكرر ابن خلدون أحداثاً بعينها عدة مرات متصرفاً أحياناً في طريقة عرضها. ومن بين الأحداث التي تتواتر نذكر على سبيل المثال: إبراز محاسن وفوائد الشيخ محمد بن إبراهيم الأبلي، اضطلاع ابن خلدون بالتدريس في المدرسة القمحية، إعفاؤه من مهمة قاضي المالكية، منع سلطان تونس أسرته من الالتحاق به بمصر، غرق أهله وولده بمرسى الإسكندرية، كثرة السعاية به من كل جانب، إعجاب الناس – على اختلاف نحلهم ومشاربهم – بسعة اطلاعه وغزارة معارفه.

63) هذه المفاهيم مأخوذة من كتاب:

Géeard Genette: “Discours de récit” in Figures III, Seuil, 1972.

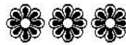
64) «لما قام الوزير عمر بالأمر، أقرني على ما كنت عليه، ووفر إقطاعي، وزاد في جرايتي؛ وكنت أسمو، بطغيان الشباب، إلى أرفع مما كنت فيه» التعريف ص 77.

65) على نحو التدلي من السور سحراً للقاء تيمورلنك، وما جرى معه إثر الاجتماع به أو بعد افتراقهما (تكليف رسول لتسديد ثمن البغلة إلى ابن خلدون في القاهرة، مع العلم أنه أهداها له عربوناً على حسن معاملته له، وهذا ما جعل ابن خلدون يندهش للواقعة، ولم يتسلم المبلغ إلا بعد إذن من السلطان)، واعتراض قطاع الطرق سبيل ابن خلدون وتجريده من كل ما عنده، وتصيده الفرص الثمينة للتخلص من مسؤولية أثقلت كاهله (مثل إيثار الذهاب إلى قلعة ابن سلمة عوض تنفيذ ما أمره به السلطان أبي سالم، التذرع للذهاب إلى الحج عوض مرافقة صاحب تونس إلى الزاب...).

66) على نحو دسائس الحكم ومناوراته، سعاية الملوك إلى المهاداة والإتحاف.. إلخ.

67) ابن خلدون: التعريف، م.سا ص 259.

68) محمد معروف الدفالي: «مذكرات محمد بن الحسن الوزاني بين المذكرات والتاريخ»، مجلة البحث التاريخي، العدد 3 2005، ص 87.



ابن خلدون بين الإبداع الفلسفي والتأسيس الاجتماعي

بركات محمد مراد(*)

ثانياً: ابن خلدون منشئ علم الاجتماع:

«والناقل إنما هو يملي وينقل، والبصيرة تنقل الصحيح إذا تمقل،
والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل»

ابن خلدون

أما عطاء ابن خلدون في ميدان علم الاجتماع والذي اشتهر به فيمكننا تبينه في مقدمته المشهورة، لكتابه «العبر» الذي وضعه للتاريخ للبشرية، فاكتشف من خلاله هذا العلم الجديد.

مقدمة ابن خلدون:

تطلق الآن «مقدمة ابن خلدون» على المجلد الأول من المجلدات السبعة التي يتألف منها «كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم

(*) باحث مصري.

والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». ويشتمل هذا المجلد على ما يلي:

أولاً: خطبة الكتاب أو ديباجته وتقع في نحو سبع صفحات. وقد عرض فيها المؤلف، بعد حمد الله والصلاة والسلام على رسول الله، لبحوث المؤرخين من قبله، وذكر طوائفهم، ووجوه النقص في بحوثهم، وأشار إلى الأسباب التي دعته إلى تأليف الكتاب كله (كتاب العبر) وبين طريقته وأقسامه، وختم بإهداء نسخة من الكتاب للسلطان أمير المؤمنين أبي فارس سلطان المغرب.

ثانياً: المقدمة في فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها. وتقع في نحو ثلاثين صفحة.

ثالثاً: الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل والأسباب. ويقع في نحو ستمائة وخمسين صفحة. وهو القسم الرئيس من المقدمة. ويشتمل على ما يأتي: تمهيد تكلم فيه عن التاريخ وموضوعه وأسباب الخطأ في رواية حوادثه والأسباب التي دعته إلى البحث الذي يتضمنه هذا الكتاب. وعدة بحوث رئيسية تدرس ظواهر الاجتماع الإنساني وهي:

1 – في العمران البشري على الجملة.

2 – في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل.

3 – في الدول العامة والخلافة والمراتب السلطانية.

4 – في البلدان والأمصار وسائر العمران.

5 – في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك من الأحوال.

وكل باب من الأبواب السابقة يحتوي على كثير من الأبواب والفصول الفرعية التي تشتمل على: بحوث جغرافية وأثر البيئة في ألوان البشر وأخلاقهم وطرق معايشهم، وفي الوحي والرؤيا وأصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة والرياضة. وفي العمران والشعوب البدوية ونشأتها وشؤونها الاجتماعية وأصول المدنيات. وفي نظم الحكم والسياسة، ونشأة المدن وغيرها من مختلف الوجوه العمرانية والاجتماعية والاقتصادية واللغوية، وفي فروع المعرفة والعلوم والفنون والآداب ونظم التربية والتعليم.. إلخ.

المقدمة والظاهرات الاجتماعية:

يعالج ابن خلدون ما نسميه الآن «الظاهرات الاجتماعية» Phonemenes Socisux وما يسميه هو «واقعات العمران البشري» أو «أحوال الاجتماع الإنساني». ولم يحاول ابن خلدون أن يعرف هذه الظاهرات أو يبين خصائصها ويميزها عما عداها من الظواهر على النحو الذي عنى به بعض المحدثين من علماء الاجتماع وأبرزهم دوركايم Durkheim في كتابه «قواعد المنهج الاجتماعي» Les Regles de la Methode Sociologique، وإنما اكتفى بالتمثيل لها في فاتحة مقدمته.

والظواهر الاجتماعية في تعريفها المجمل عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساساً لتنظيم شؤونهم الجمعية وتنسيق العلاقات التي تربطهم ببعض أو التي تربطهم بغيرهم. وتنقسم هذه الظواهر أقساماً متعددة باعتبارات مختلفة: فإذا نظرنا إليها من ناحية وظائفها، أي الأغراض التي ترمي إليها والنواحي التي تقوم بتنظيمها، ألفيناها أنواعاً مختلفة. فمنها النظم العائلية التي تتعلق بشؤون الأسرة

وتنسيق العلاقات التي تربط أفرادها بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم وتحدد حقوق كل منهم وواجباته. وذلك كنظم الزواج والطلاق والقرابة.

كما أن هناك نظم «البنية الاجتماعية» أو ما يسميه دوركايم Durkheim «بالنظم الموفولوجية» أو «المورفولوجيا الاجتماعية» La Morphologie التي تنظم الطريقة التي يتجمع بها الأفراد بعضهم مع بعض، أي تشرف على تنسيق شؤون التكتل نفسه، كالقواعد التي تنجم عنها ظواهر التكاثف والتخلخل في السكان بالنسبة للمساحة التي يشغلونها، وكالقواعد التي تنظم شؤون الهجرة من القرى إلى المدن ومن المدن إلى القرى، ومن الدولة إلى خارجها... إلخ.

وإذا نظرنا إلى الظواهر الاجتماعية من ناحية علاقتها بالتفكير والعمل ظهر لنا أنها تنقسم قسمين: أحدهما يتمثل في قواعد تشرف على التفكير الإنساني، أي في قوالب يوجب المجتمع على الأفراد اتباعها كالقواعد الخلقية النابعة من المجتمع. والقسم الآخر يتمثل في قواعد تشرف على العمل الإنساني كقواعد الزواج وعقود القِران.

ويبدو مما كتبه ابن خلدون في المقدمة أنه كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها لجميع الظواهر السابق ذكرها، وأنه لم يغادر أي قسم من أقسامها، إلا عرض له بالدراسة. فعرض في معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني، أي للنظم التي يسير عليها التكتل الإنساني نفسه، مبيناً في الباب الأول أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شؤون الاجتماع. وهذه هي الشعبة التي سماها دوركايم «المورفولوجيا الاجتماعية» أو «علم البنية الاجتماعية». وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من عنى بدراسة مسائلها، وأول من فطن إلى خواصها الاجتماعية، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون قبل أكثر من خمسة قرون.

وقد عرض ابن خلدون في الفصول العشرة الأولى من الباب الثاني للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات. وعرض في الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثاني وفي جميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشؤون السياسة، وعرض في سبعة فصول من الباب الثالث وفي ستة فصول من الباب الرابع، وفي جميع فصول الباب الخامس للظواهر الاقتصادية[1]. وعرض في الباب السادس للظواهر التربوية والعلوم وأصناف التعليم وطرقه، وفي أثناء دراسته لظواهر هذا الباب تناول كثيراً من الظواهر الأخرى كالظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية.

اكتشاف ابن خلدون لعلم الاجتماع:

يرمي ابن خلدون في مقدمته من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها وما يعرض لها من أحوال. وتطلق كلمة القوانين في العرف العلمي عل الأصول العامة التي تبين ارتباط الأسباب بمسبباتها والمقدمات الحادثة إلى أسبابها؛ أو كما يقول منتسكيو Montesquieu «التي تعبر عن العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبائع الأشياء».

لقد سلك الباحثون قبل ابن خلدون في دراستهم للظواهر الاجتماعية طرقاً تختلف اختلافاً جوهرياً عن طرق علماء الطبيعة والرياضة، ذلك من خلال الطرائق الثلاثة التالية:

1 - **الطريقة التاريخية**: الخالصة التي يقتصر أصحابها على وصف هذه الظواهر وبيان ما كانت عليه وما هي عليه، بدون أن يستخلصوا شيئاً من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة الظواهر وقوانينها، كظواهر

السياسة أو القضاء أو الاقتصاد أو الدين، كما فعل ابن حزم في دراسته للملل والنحل، أو كما فعل الفقهاء في دراستهم للشرائع.

2 - **الطريقة الثانية**: هي طريقة الدعوة إلى المبادئ التي تقررها الظواهر الاجتماعية وتقرها معتقدات الأمة، وتقاليدها، ويرتضيها عرفها الخلقي، وذلك ببيان محاسنها وترغيب الناس فيها وحثهم على التمسك بها، وهي طريقة علماء الدين والخطابة والأخلاق، كابن مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق» والغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» وابن قتيبة الدينوري في كتابه «عيون الأخبار» والماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية».

3 - **والطريقة الثالثة**: هي التي يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغي أن تكون عليه هذه الظواهر بحسب المبادئ المثالية التي يرتضيها كل منهم، وذلك بعد تحليلها من أجل الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها. وهذه هي طريقة الفلاسفة أمثال أفلاطون والفارابي وغيرهما.

وهذا الوجه من الدراسة لا يتاح إلا لمن ثبت لديه أن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات، ولا حسب ما يريده لها الأفراد، وإنما تسير في نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة، وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون، الذي هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى هذه الحقيقة التي كانت مدخله إلى ما سماه ابن خلدون «علم العمران البشري» أو «الاجتماع الإنساني».

وهو العلم الذي نسميه الآن «السوسيولوجيا» Le Sociologie أو علم الاجتماع. وفي هذا يقول: «وكأن هذا العلم مستقل بنفسه ذو موضوع وهو

العمران البشري والاجتماعي الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض الذاتية واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً»[2].

ويقرر ابن خلدون نفسه أن دراسة ظواهر الاجتماع على هذا الوجه لم يسبقه إليها أحد فيما يعلم، وفي هذا يقول: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص». إلى أن يقول: «وكأنه علم مستنبط النشأة؛ ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري لغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم». ثم يعقب على ذلك بعبارة يبدو فيها تحفظ العلماء وتواضعهم فيقول: «ولعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه، ولم يصل إلينا؛ العلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل»[3].

تمحيص ابن خلدون للتاريخ ونقده:

ينتقد ابن خلدون بشدة جمهرة المؤرخين الذين سبقوه قبل أن يعرض لنا منهجه، ويذكر لنا مقومات «العلم المستنبط النشأة». ولكن نقده ليس بالنقد السلبي الذي يكون مرادفاً للذم والثلب، فموقف ابن خلدون تجاه ما يقوم به أسلافه، موقف يستمد قوته وجذوره من اهتمامه بمعرفة الحقيقة، فما كان يسعى وراء الشهرة، ولكن همه الوحيد كان يتمثل في التصحيح والتنقيح، وهكذا يكون قد أحدث انقطاعاً جذرياً تجاه الماضي والحاضر.

فموقفه إذاً، موقف ذو أهمية كبرى، وهذا ما يمكن لنا أن نسميه بمبدأ رفض التبعية الثقافية ونرى أن ابن خلدن قد طعن قبل بيكون Bacon وديكارت Descartes بكثير، في صلاحية «قال الأستاذ». فهو يؤكد بقوة أن أرسطو والمسعودي لم يكونا وديعي المعرفة، وبناء على ذلك، فليس هناك من

هو مضطر إلى الثقة بهما مادامت مزاعم كل منهما تبدو غير صحيحة عند التحليل، ويقول ابن خلدون «... ومنها توهم الصدق وهو كثير، وإنما في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين»(4).

ولقد كان أهم سبب دعا ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم الجديد هو حرصه على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة، وعلى إنشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون في علم التاريخ(5) أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقاً من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع، فيستبعدوا ما لا يحتمل الصدق، وتقتصر جهودهم وتحرياتهم التاريخية على القسم الثاني وحده. إن ابن خلدون يبدي تجاه متقدميه انتقادات، ويبين أسباب الأخطاء، وهي أسباب سبعة تتمثل في التعصب للآراء والمذاهب، والثقة بالناقلين، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، وتوهم الصدق، والتقريب لأصحاب المراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، والذهول عن المقاصد، والجهل بطبائع الأحوال والعمران. فأسباب هذه الأخطاء تقتصر في الحقيقة على إشكالية ذات مصاريع ثلاثة هي: التصورات الجماعية للأمور ونزاهة الباحث، ومستوى المعرفة، وبمعنى آخر فقد رأى ابن خلدون أن أسباب الكذب في الخبر، وقبول الخبر غير الصحيح ترجع إلى ثلاث طوائف:

إحداها: تتمثل في أمور ذاتية تتعلق بشخص المؤرخ وميوله وأهوائه وميول من ينقل عنهم وأهوائهم ومدى انقياده إلى هذه الميول والأهواء، وتصديقه ما يصدر عنها، مثل «التشيعات للآراء والمذاهب»... وعلاج هذه الطائفة من الأسباب يكون بتجرد نفس المؤرخ من الهوى والتشيع وعوامل الانحراف عن الحق، مع تمحيص الأخبار ونقدها.

وثانيتهما: تتمثل في الجهد بالقوانين التي تخضع لها الظواهر

الطبيعية كظواهر الفلك والكيمياء والطبيعة، فكثيراً ما يجهل المؤرخون هذه القوانين فيسجلون أخباراً تحكم هذه القوانين باستحالة حدوثها، وعلاج هذه الطائفة من الأخبار يكون بإلمام المؤرخين بالعلوم الطبيعية وقوانينها واستبعاد كل ما يتنافى مع هذه القوانين.

وثالثها: تتمثل في الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع الإنساني. وذلك لأن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات، وإنما تحكمها قوانين ثابتة مطردة شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية.

وفي هذا يقول: «ومن الأسباب المقتضية له أيضاً الجهل بطبائع الأحوال والعمران، فإن كل حادث لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب»[6]. و«أما إذا اعتمد في الأخبار على مجرد النقل، ولم تحكم.. طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني.. فربما لم يؤمن من العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصواب»[7].

وهذا هو ما حدث بالفعل، فقد نشأ عن جهل المؤرخين بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية أن زلت أقدامهم وحادوا عن جادة الصواب، فسجلوا أخباراً تحكم هذه القوانين باستحالة حدوثها لتنافرها مع طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، مثل كثير مما نقله المسعودي من مختلف المؤرخين.

لم يكتف ابن خلدون بتحديد هدف التاريخ الذي نصب عينيه، والذي لم يقم بكتابته قسراً مؤرخون محترفون بكل تأكيد نساخاً قليلي النزاهة، قد زيفوا وحرفوا النصوص التي كلفوا بنقلها[8]. وإذا وفق كل من علم

الاجتماع والتاريخ في التخلص من تأثير خرافة «الماضي الذي يحلو في العينين» إلى حد كبير، فإن هذا الماضي لايزال عالقاً بأذهان الجماهير، متلبساً أشكال مختلفة، وأنها في نظرنا - ونظر كثير من الباحثين - خرافة لن تندرس آثارها في معمورتنا إلى الأبد، لسبب بسيط هو أن الإنسان يسعى دائماً وراء أوضاع أفضل من التي يستمتع بها في الحاضر، وذلك مهما كان مستواه الاجتماعي والاقتصادي.

ونحن نرى أنه على الرغم من نقد ابن خلدون لكثير من المؤرخين العرب والمسلمين السابقين لعصره بزمن كبير كالمسعودي والطبري وغيرهما، ممن ضمت مؤلفاتهم الغث والثمين، إلا أن هناك بعض المؤرخين الموضوعيين الذين لم يتوقف عندهم ابن خلدون مثل: ابن قتيبة واليعقوبي، والدينوري.

ويلفت إلى هذا الموضوع انتباهنا مفكر معاصر حين يقول: «لقد برز إلى الوجود ذوق ملحوظ إلى الموضوعية.. في الأبحاث التاريخية وامتدت هذه النزعة إلى العلماء المختصين بوصف الأعراف البشرية، وإلى الجغرافيين، وامتدت على العموم إلى كل أولئك الذين كانوا يتناولون بالدراسة أحداث الساعة أو يعالجون الماضي القريب، وأصبحت الدقة في الوصف تشكل الشغل الشاغل لجميع هؤلاء العلماء»(9).

كما نشير إلى مفكر عظيم في النقد التاريخي قد سبق ابن خلدون وأسس مبادئ منهج بحث علمي، يصلح لتمحيص التاريخ ونقده والبحث فيه بموضوعية، قام هو نفسه بممارسته في مؤلفاته وكتبه، هذا المفكر الذي لم يتوقف عنده ابن خلدون، بل أغفله إغفالاً هو أبو الريحان البيروني المعاصر لابن سينا، خاصة في مؤلفيه الشهيرين «الآثار الباقية» و«تحقيق ما للهند من مقولة» والذي أثبت في مؤلفيه كيفية تمكن المؤرخ من استرداد التاريخ بموضوعية من خلال منهج البحث العلمي التاريخي.

منهج البحث التاريخي وعلم الاجتماع عند ابن خلدون:

«من المستحيل أن نثير مسائل عصرنا بطريقة لائقة.. إن غاب عن بصرنا أن التاريخ يشكل عصب علم الاجتماع»

«ش. و. ميلس C. W. Mills»

لم يؤلف ابن خلدون مقدمته ليقتصر على وصف الحوادث الخاصة بعهد من عهود العالم العربي والإسلامي عامة والعالم المغربي خاصة، ولكنه ألفها ليبين لنا أن حقيقة التاريخ «خبر عن الاجتماع الإنساني». وأنه بعبارة أخرى يسخر الطريقة التي بها تجري الحوادث الماضية أو الراهنة ليفرزها، ويصنفها، ويحدد لها الحقبة التاريخية بإقصاء جميع التفاصيل التي يستغني، لا محالة، عنها لأنها فريدة لكونها تعكس «الطابع المحلي».

فابن خلدون يقتطع بالمقص جميع العناصر التي يوجد بينها تشابه معين، ثم يعتني بترتيبها حسب طبيعتها وأهميتها، وبعبارة أخرى، فإنه بعد ملاحظة النسيج التاريخي وتيار الزمن المتواصل، وبعد فحصهما وتقصيهما، يجب إحصاء كل المركبات الهامة لترتيبها فيما بعد، أصنافاً وأنماطاً، وذلك بأن يؤخذ بعين الاعتبار كل من المماثلات والتباينات.

وتكمن غاية ابن خلدون في وضع تصنيف صحيح مضبوط رجاء أن يتمكن كل من النظام والتنظيم من التحكم في معرفة المجتمع. إن ابن خلدون «يحتفظ في ذهنه بصورة» كل عنصر، وكل مركبة من مركبات النظام الاجتماعي التاريخي ليستطيع فيما بعد، أن يقيم بينها جميعاً مقارنة نظامية.

فالتصنيف الصحيح - كما يذكر الباحث «عبدالغني المغربي»[10] -

لا يمكن أن يقوم إلا على المقارنة بين الواقعات التي لا يكفي الوصف وحده لترتيبها. وهذا المستوى الوسيط الذي يتمثل في المقارنة هو الذي أتاح، دون ريب، لصاحب المقدمة اجتياز التاريخ الحدثي، لينتهي إلى التاريخ العام، فاستخدم المقارنة كمقفز، ولذلك يرى «ليتري Littre» أن الفعل «قارن» معناه فحص المماثلات والتباينات في آن واحد والحقيقة أنه لا يمكن مقارنة شيئين يتشابهان كل التشابه أو يختلفان اختلافاً تاماً، لأن ذلك لن يجدي نفعاً، ولن يفتح الطريق إلى أية نتيجة إيجابية، ولكن بما أن الكون الاجتماعي التاريخي مركب في الواقع تركيباً قوياً، فإنه لا يكاد يوجد أي خطر في استعمال المقارنة.

إن المنهج الذي سلكه ابن خلدون، قد أتاح للمعرفة الحدسية والمفترضة أن تتحول إلى معرفة منظمة وعلمية، فتحقق بذلك تقدم كبير. وكانت الخطوة التي خطاها بالمعرفة بمثابة ثورة حقيقية. ومع ذلك، فإن ابن خلدون، بعد أن استخلص المفهوم الإجمالي للعمران (الحضارة بالمعنى الواسع) وذلك من فرط تحليل ومقارنة مختلف العناصر التي تكون البنية، فقد توصل إلى اشتقاق مفهومات أخرى لهذا الكون الاجتماعي التاريخي. وانحل المفهوم الرئيسي للعمران إلى بنيات عديدة تمثلها مفهومات ستة هي: «البادية (المجال الموجود خارج أسوار المدينة) والحضارة (التمدن)، والعصبية (روح التضامن)، والملك (الحكم)، والمعاش (أسباب الرزق)، وأخيراً العلوم (العلم والمعرفة).

وتولدت عن كل واحدة من هذه المفهومات الستة مجموعة من تصورات أخريات. فإن ابن خلدون انطلق من النظام ليبرز إلى الوجود البنيات التي خللها لينتهي به المطاف إلى الآليات. وهكذا، فإنه وفق، بشكل يثير الإعجاب في دراسة اللحمة الاجتماعية التاريخية التي تُعد موضوع بحث المقدمة.

التغير والتطور سمة الحياة الاجتماعية:

من أهم الخواص التي تمتاز بها ظواهر الاجتماع الإنساني أنها لا تجمد على حال، بل تختلف أوضاعها باختلاف الأمم والشعوب، وتختلف في المجتمع الواحد باختلاف العصور. فمن المستحيل أن تجد أمتين تتفقان تمام الاتفاق في نظام اجتماعي ما وفي طرائق تطبيقه؛ كما أنه من المستحيل أن نجد نظاماً اجتماعياً قد ظل على حال واحدة في أمة ما في مختلف مراحل حياتها.

وتصدق هذه الحقيقة على شؤون السياسة والاقتصاد والأسرة وسائر أنواع الظواهر الاجتماعية، حتى ما يتعلق منها بشؤون الأخلاق ومقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة، وهذا ما فطن إليه ابن خلدون، وجعله أساس بحوثه في علم الاجتماع، وقرره في أوضح عبارة إذ يقول: «إن أحوال العالم والأمم وعوائدها ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر؛ إنما هو اختلاف في الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»[11].

وقد أصاب ابن خلدون، فالآراء والطبائع والعادات، ووسائل الإنتاج، إلخ.. كلها تتطور بدون توقف. وأصاب «أناتول فرانس» Anatole France حين قال: «إن ما يسميه الناس حضارة هو الوضع الراهن للطبائع. وإن ما يسمونه همجية هو تلك الأوضاع السالفة. وسوف تعد الطبائع الحالية همجية حين تصبح طبائع غابرة»[12].

وتطرأ تغيرات في المجتمعات الأكثر تطوراً اقتصادياً، مثلما تطرأ في المجتمعات المكناة بالمجتمعات القديمة، غير أن التطور ملموس أكثر في المجتمات الأولى، لأن بنيتها أكثر مرونة من بنيات المجتمعات الأخرى.

ومن ثم ينبغي أن يتخذ الباحث في شؤون المجتمع أقصى ما يمكن من الحذر والحيطة والقصد في قياس الغابر على الحاضر. وذلك أن المبالغة في هذا القياس والغفلة عن طبيعة الظواهر الاجتماعية وتطورها وعدم ثباتها على حال واحدة، كل ذلك خليق أن يوقع الباحث في الزلل ويحيد به عن قصد السبيل.

وهذا هو ما عني ابن خلدون أيما عناية بتوجيه أنظار الباحثين إليه إذ يقول: «والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه. فربما سمع السامع كثيراً من أخبار الماضين، ولا يفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كبيراً، فيقع في مهواة الغلط»(13).

هذا الكلام يجعلنا ندرك أن الجهد الواعي الذي يبذله الفرد، ضروري لينتقل من وضع اجتماعي واقتصادي إلى وضع آخر. فلا يظل البدوي، كما نلاحظ مكتوف اليدين، ولو كان الأمر كذلك لظل على حاله، إلى الأبد.

وهكذا اتضح لنا أن هدف ابن خلدون تعلق بمجموع عناصر المجتمع من الوجهتين: التزامنية والتطورية، وكان مبنياً على ركنين منهجيين أحدهما نظري والآخر عملي تطبيقي، وهناك بلا شك جدلية ثابتة قائمة بين هذين المستويين من البحث، نظراً إلى طابع الواقعات المتقلب، وهو ما يخول لنا أن نقر شرعاً، بأن «علم ابن خلدون المستنبط النشأة» هو علم اجتماعي كلي، أي أنه يشكل تركيبياً متماسكاً لعلم اجتماعي تاريخي ولعلم اجتماعي عام.

وهذا هو التعريف السائد حالياً، لدى جميع كبار العلماء الاجتماعيين في العالم، وإنه ليتسنى لنا الاعتراف، مادام لم يحاول أحد القيام بمثل هذه العملية، أو بالأحرى لم يحاول أحد قط إنجازها قبل مؤلف المقدمة، أن نؤكد

أن ابن خلدون هو، بالفعل، مخترع علم الاجتماع، وموضوع علم الاجتماع الخلدوني يشكل تاريخ العالم العربي والإسلامي عامة، وتاريخ المغرب العربي خاصة، مما يسمح بمساهمة كبيرة سخية في القيام بأبحاث اجتماعية تاريخية، دون عناء لإدراك حقائق المغرب الحالية إدراكاً أفضل من ذي قبل، لأن الماضي والحاضر متلازمان، كما يعلمنا ذلك العلامة ابن خلدون.

وعليه فإن صاحب المقدمة، في نظرنا، ونظر كثير من الباحثين في الشرق والغرب، هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، وذلك لأسباب كثيرة، فموهبة ابن خلدون الخارقة، وتفوقه الساحق على غيره، دفعا البعض إلى القول أن المقدمة «مؤلف جدير بالإعجاب لا يمت بصلة إلى شيء».

ما بعد ابن خلدون وظهور أوجست كونت:

لم يتح لمقدمة ابن خلدون من بعده ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار، وما كان يعوزها من التكملة ومتابعة البحث. ويظهر أن ابن خلدون في بحوث مقدمته كان سابقاً لتفكير عصره بعدة مراحل، ولذلك لم يستطع معاصروه ولا من جاءوا من بعده في مدى القرون الأربعة التالية أن يتابعوه في تفكيره، فضلاً عن أن يحاولوا تكملة بحوثه وتنقيحها.

ومن أجل هذا كله عادت الدراسات الاجتماعية من بعده سيرتها الأولى التي كانت عليها من قبل أن تظهر مقدمته. من وصف للظواهر وصفاً تاريخياً، وبيان ما ينبغي أن تكون عليه بسحب المبادئ الفلسفية التي يدين بها الباحث وإنشاء المدن الفاضلة والخيالية.

وظل الأمر على هذا الحال حتى منتصف القرن الثامن عشر؛ وحينئذ ظهرت طوائف جديدة من البحوث الاجتماعية تجنح إلى الاتجاهات التي

اتجهت إليها مقدمة ابن خلدون، ولكن بدون أن تستطيع الوصول إلى ما وصلت إليه ولا تحقيق ما حققته من أغراض، وكأنها كانت إرهاصات لأوجست كونت ومقدمات لما قام به من اكتشاف، مثل بحوث العلامة الإيطالي فيكو Vico (1668-1744م) في كتابه «العلم الحديث» Science Nouvela، وكان لبحوثه صدى كبير في الدراسات الاجتماعية، وليسنج وهردر وكانط في ألمانيا Lessing, Herder, Kant وفولتير وكوندرسيه في فرنسا Condorcet, Boltaire.

وإذا كانت بحوث ابن خلدون تتناول جميع نواحي الحياة الاجتماعية، سواء في ذلك نواحي التطور ونواحي الاستقرار، فإن أبحاث هؤلاء كانت لا تتناول إلا ناحية التطور وحدها، وإذا كانت بحوث ابن خلدون لا تعتمد إلا على الملاحظة واستقراء الحوادث؛ فإن جميع من بحثوا في فلسفة التاريخ قد تأثروا بنظرياتهم وآرائهم القبلية، وحاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات والآراء. وأن يحملوها أكثر مما تطيق وتحتمل.

هذا فضلاً عن كثير من الدراسات الاجتماعية الخاصة والتي يعالج كل بحث منها مجموعة معينة من ظواهر الاجتماع للكشف عن طبيعتها مثل «الاقتصاد السياسي» الذي برز فيه آدم سميث Adam Smith وريكاردو Ricardo، و«فلسفة القانون» التي افتتحها منتسكيو Montesquieu (1689-1789م) في كتابه «روح القوانين»، و«علم الإحصاء» الذي برع فيه العلامة الإنجليزي مالتس Molthus واستخدمه في علم الديمجرافية أو النمو السكاني، وكتليه Quetelet (1796-1874) الذي أطلق عليه «علم الطبيعة الاجتماعية»، وكان لدراساته أثر واضح في أوجست كونت باعترافه هو نفسه؛ حتى لقد نسب إلى «كتليه» إنشاء علم الاجتماع في الغرب. هذا فضلاً عن ظهور «الفلسفة السياسية» والتي هي بحث في الأسس التي يقوم عليها

نظام الحكم في المجتمعات الإنسانية على يد «جان جاك روسو» J. J. Rousseau (1712-1778م) في كتابه «العقد الاجتماعي».

ومن يطالع كتابات هؤلاء يجدها لا تدرس إلا مجموعة خاصة من الظواهر الاجتماعية، بينما كانت دراسات ابن خلدون دراسات شاملة تعالج جميع أنواع الظواهر الاجتماعية لاستخلاص القوانين العامة التي تخضع لها هذه الظواهر وتنتظمها جميعاً، إضافة إلى هذه الدراسات الحديثة يختلط فيها الاتجاه العلمي بالاتجاهات الفلسفية والعملية، فكثيراً ما تتأثر بحوثها بنظريات ومذاهب فلسفية يدين بها أصحابها.

وهكذا فالعلم الذي أنشأه ابن خلدون منذ أكثر من أربعة قرون وهو منقطع النظير، يحوم العلماء حوله ولكن بدون أن يستطيعوا الإتيان بمثله في شموله واستيعابه لجميع ظواهر الاجتماع الإنساني، وسلامة منهجه، ودقة أغراضه، ووحدة بنيانه. ظل الحال كذلك حتى ظهر العلامة الفرنسي أوجست كونت Auguste Conte (1798-1857م) فقام بمشروع خطير انتهى في جملته إلى ما انتهى إليه ابن خلدون، وإن خالفه في كثير من التفاصيل، فقد عمد كونت إلى الطائفة الأولى من البحوث التي كانت سابقة له، والتي اشتهرت باسم «فلسفة التاريخ» أو دراسة الحضارة الإنسانية من ناحية تطورها، فنقحها، وأكمل دراستها، وخلصها من صبغتها الفلسفية، ونهج في علاج حقائقها نهجاً عاماً، وجمع مسائلها تحت فرع واحد سماه «الديناميك الاجتماعي» Dynamique Sociale أو علم «التطور الاجتماعي».

وعمد إلى طائفة ثانية من البحوث، وهي طائفة البحوث الخاصة التي يتناول كل بحث منها مجموعة معينة من ظواهر الاجتماع، فضمها بعضها إلى بعض، وأكمل موضوعاتها، ومزج حقائقها وأغراضها، وجردها مما علق بها من اتجاهات فلسفية وعملية، وسار في دراسة مسائلها على المنهج

العلمي، وجمع مسائلها تحت فرع سماه «الستاتيك الاجتماعي» La Statique Saciale أو «علم الاستقرار الاجتماعي».

ثم عمد إلى الجمع بين «علم التطور الاجتماعي» و«علم الاستقرار الاجتماعي» فمزج حقائقهما بعضها ببعض، ووحد أغراضهما وأسسهما، وضمهما تحت لواء علم واحد، سماه «علم الطبيعة الاجتماعية» أي علم الاجتماع، ظاناً أنه أول من أنشأ هذا العلم، ولم يدر أن عالماً عربياً قد أنشأه من قبله بنحو أربعة قرون ونصف قرن. وقد عرض هذا كله في كتابه الشهير الذي سماه «درس في الفلسفة الوضعية» Cours de philosophie positve.

وبذلك لم يكن لعلم الاجتماع نشأة واحدة كما هو الشأن في بقية العلوم، بل كان له نشأتان، نشأته الأولى في القرن الرابع عشر على يد مؤسسه العلامة العربي «ابن خلدون»؛ ونشأته الثانية أو «بعثه» في منتصف القرن التاسع عشر على يد العلامة الفرنسي «أوجست كونت».

وهناك كثير من الدراسات التي تؤكد على تأثر أوجست كونت بكتابات ابن خلدون وبمقدمته خاصة، وتدرس هذا التأثير دراسة علمية واضحة، يمكن الرجوع إليها[14]. ويقول شميث أحد المهتمين بوضيح هذا وتحليله: «إن ابن خلدون تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر... وإن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها والمناهج التي أحدثها في الدراسة ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم كثيراً مما تقدموا به»[15].

وفي الحقيقة لقد برع ابن خلدون باكتشافه لعلم الاجتماع، وإحاطته بمسائله ومناهجه براعة كبيرة من خلال المقدمة التي دون فيا أروع آرائه عن

المجتمع العربي والإسلامي، والمغربي منه بوجه خاص، تلك المقدمة التي كتبها في مدة لا تزيد عن خمسة أشهر، فصارت موسوعة علمية في مختلف العلوم الاجتماعية «لم يغادر أي فرع من فروع المعرفة إلا ألم به».

وعرف ابن خلدون هذا العلم الجديد الذي اكتشفه بقوله: «وإن كان هذا العلم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري الإنساني، وذو مسائل، وهي ما يلحقه من العوارض الذاتية». والمبدأ العام الذي أقام عليه ابن خلدون – كما مر بنا – هذا العلم هو مبدأ (القانون) أو الحتمية. أي خضوع الحوادث الاجتماعية لأسباب تنبع من الحياة الاجتماعية نفسها، وهو ما يسميه «بالعوارض الذاتية»، ولذلك يقول عنه العالم الأمريكي «فارد»: «كانوا يظنون أن أول من بشر بمبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعية هو «منتسكيو» الفرنسي أو «فيكو» الإيطالي، مع أن ابن خلدون قد قال بذلك، وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة، فقد قال بذلك في القرن الرابع عشر. لقد نجح ابن خلدون بفضل منهجه العلم التاريخي من أن يفسر كثير من الظاهرات الاجتماعية، مثل تفسيره للسلطة السياسية في مختلف الدول والحضارات، وألقى الضوء على ديناميكية مسار السلطة دورياً، وأعطى ابن خلدون مفتاحاً علمياً لتحليل الظاهرات الاجتماعية التي أصبح تفسر على ضوء تاريخ يتميز بمراحل مستقلة نسبياً عن بعضها، وليس على ضوء تاريخ مسطح، وحدوي تتكرر فيه الظاهرات بشكل مستمر.

ألقى ابن خلدون نظرة بنيوية على التاريخ واستطاع أن يستخرج سمة جديدة، غير مرئية، سمة نوعية هي استقلالية الظاهرة الاجتماعية النسبية عن الأشخاص الذين يلعبون دوراً – وفقط دوراً – في معايشتها على الصعيد الحياتي اليومي. هذه القدرة على تجريد الأمور بهذا الشكل وعلى

استخراج القانون والمعادلة المجردة تدل على أن ابن خلدون كان قد بلغ في هذا المجال، حداً متقدماً لا نجد مثيلاً له عند الشعوب الأخرى.

ولم يقتصر عطاء ابن خلدون الفكري على هذه المسائل فقط، حيث نجد في المقدمة سلسلة أفكار قيمة لم يتم بعد تبلورها على يد مفكرين عرب آخرين. فالنهج التاريخي الخلدوني، إضافة إلى أنه أعطى مفتاح تفسير ظاهرة السلطة، عاد وانصب على دراسة المسائل الأخرى المتعلقة بالحياة الاجتماعية كالعلم والمعرفة. وتوصل في هذا المجال أيضاً، إلى معادلات مجردة ومركبة تفسر ما وراء العلم وما وراء المعرفة. يؤكد ابن خلدون على الأسس الاجتماعية للمعرفة والعلم.

فالأشكال الاجتماعية السائدة في البنية (بدوية كانت أم حضرية) تتمخض عن أشكال معرفية وعلوم تتناسب عضوياً معها. وتطور الأشكال الاجتماعية يؤدي بالضرورة إلى تطور في المعارف والعلوم، وديناميكية الفكر بالتالي هي ديناميكية الأشكال الاجتماعية التي ينمو فيها هذا الفكر. ومن هنا صح لكاتب معاصر أن يقول: «إن التاريخ هو الفلسفة في حال التحقق، والفلسفة هي التاريخ في حال التعقل. في «المقدمة» يعقل التاريخ العربي الإسلامي نفسه ويعبّر عن توق إلى أن يصبح حكمة كاملة»[16].

الهوامش

1) ابن خلدون: المقدمة ص 1065.

2) وهي الفصول التي أعطاها هذه العناوين «فصل في تفاضل الأمصار والمدن وفي كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق»؛ «فصل في أسعار المدن»؛ «فصل في اختلاف أحوال الأقطار بالرفه والفقر»؛ «فصل في تأثل العقار والضياع»؛ «فصل في حاجات المتحولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة»؛ «فصل في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع».

3) ابن خلدون: المقدمة البيان 265.

4) السابق ص 266.

5) السابق ص 58.

6) من الجدير بالملاحظة أن ابن سينا والفارابي لا يعدان للتاريخ أي مكان حين يقومان بتصنيف العلوم، ولا يوجد مكان للتاريخ في موسوعة إخوان الصفا الضخمة، بل إن التاريخ كان، بعبارة أدق، مرتبطاً بالسير والتراجم، وكان التاريخ يعتبر قليل الأهمية، ومادة تكميلية، ولهذا ألحق بالأدب أحياناً، واعتبر في عداد العلوم الدينية في موسوعة الخوارزمي «مفاتيح العلوم» وكثيراً ما كان التاريخ يحتل المرتبة الأخيرة إلى جانب الشعر عند بعض المصنفين.

7) ابن خلدون: المقدمة البيان 262.

8) A. Mazaheri, la Quotidiennedes Musulmans au Moyen Age, Hachette (18) 1951, p. 137.

9) عبدالغني مغربي: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون ص 75، 76.

10) ابن خلدون: المقدمة ص 166.

11) CF. Sur la Pierre Blanche.

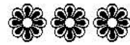
12) ابن خلدون: المقدمة ص 252، 253.

13) السابق ص 167.

14) انظر دراسة د. علي عبدالواحد وافي: عبدالرحمن بن خلدون ص 183-209 والعلامة: لودفيج جمبلوفتش L. Gumplowicz: Ibn Khaldum ein, arabischer soziolige des 14 Jahrhunderts. In "sociologische essags". p. 201-202. وكذلك العلامة «كولوزيو S. Colosio» وفارد Varf الأمريكي.

15) **شميث** N. Schmiat **في كتابه «ابن خلدون: عالم الاجتماع، والمؤرخ والفيلسوف. الذي صدر عام** 1930**م** - N. Schmiat: Ib Khadum: Historain, Sciologist, and philosopher (New - york) 1939.

16) **ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص** 357 **دار الطليعة ط** 2 **بيروت عام** 1981**م**.



النقدي والبلاغي – الصادر عن إفريقيا الشرق 2007، في 149 صفحة، تأتي أهمية الكتاب من كونه إضافة جديدة وهامة للنقد العربي، كما أنه لا يقف عند البعد النظري، بل يتجاوزه إلى البعد التطبيقي، مما يجعله في المتناول، ويبعده عن تلك الدراسات النظرية العقيمة. يتكون الكتاب من تقديم للدكتور محمد العمري، ومقدمة ثم الفصل الأول والفصل الثاني.

أشار الدكتور العمري في تقديمه إلى أن التناص ثورة على هيمنة التحليل البنيوي اللساني. إن التناص عبارة عن احتجاج ومشاكسة. إنه ليس من باب البضاعة التي ترد إلى أهلها، بل قوامه الحوار بين الواقع الآني والذاكرة الحية مشيراً إلى تشعب البحث في التناص في بعده الأدبي والفلسفي.

يشير الباحث عبدالقادر بقشي في المقدمة إلى أن موضوع الكتاب يسعى إلى المساهمة في الحوار الذي يعرفه المشهد النقدي الحديث حول طريقة بناء النصوص الإبداعية وتلقيها في آن، مما أدى إلى ميلاد مفهوم جديد في الدرس النقدي الحديث، تجلى في التناص/ Inter Textua-Lité.

عمل الباحث على الكشف عن الصلات القائمة بين ظواهر وقضايا أدبية قديمة، ترتبط (بشكل أو بآخر) بهذا المفهوم النقدي الحديث المتعلق بـ – التناص – مثل: الاستشهاد الشعري، النقيضة المعارضة، السرقات، التعليق، التلميح، الاقتباس، النقل، التقليد، الأمثال، وما شاكل ذلك، في هذا السياق النظري العام. يندرج هذا الكتاب (حسب الباحث)، ويسعى إلى تطوير مفهوم التناص عبر توسيع مجالات اشتغاله، على نحو يتجاوز الجنس الروائي، وباعتباره آلة ملازمة لأي نص مهما كان جنسه أو انتماؤه الزماني والمكاني.

إن انطلاق الباحث من السؤال التالي: كيف يمكن الاستفادة من

وسائل منهاجية حديثة تتصل بنظرية التناص في دراسة من ينتمي إلى سياق أدبي غريب عنها هو الشعر العربي؟ جعله يقسم هذا الكتاب إلى شقين متكاملين: الأول نظري (الفصل الأول: المبحث الأول والمبحث الثاني) وكذلك بالنسبة للفصل الثاني: المبحث الأول، المبحث الثاني) الثاني التطبيقي (المبحث الثالث).

في الفصل الأول مفهوم التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، انطلق من سؤال محوري: ما هو المبدأ الفني المتحكم في بناء النص الأدبي؟ على الرغم من تباين الدراسات على مستوى خلفياتها المعرفية أو مفاهيمها، فتكاد تجمع على أمر فني واحد يتجلى في أن هناك فعاليتين تتحكمان في عملية الإبداع: الكتابة والقراءة. فالنص الأدبي، كتابة وقراءة في آن. إنه كتابة من الدرجة الثانية. في هذا الإطار، تناول الباحث هذه الظاهرة في النقد العربي القديم. يشير أحمد بن أبي طاهر (ت 385هـ) إلى أن كلام العرب ملتبس بعضه ببعض، وأخذ أواخره من أوائله. والمبتدع منه والمخترع قليل إذا تصفحته وامتحنته (...) ومن ظن أن كلامه لا يلتبس بكلام غيره، فقد كذب ظنه وفضحه امتحانه. والشيء نفسه بالنسبة للنظرية النقدية الحديثة، التي نظرت إلى النص الأدبي من زاوية التفاعل مع النصوص الأخرى. تشعبت قضاياه تحت مصطلح التناص على الرغم من اختلاف الترجمات العربية من باحث لآخر: الحوارية (طه عبدالرحمن)، التفاعل النصي (سعيد يقطين)، التناص (محمد مفتاح) إلخ..... إن النقاش الدائر حول التناص، نقاش قديم وجديد في آن، مع اختلاف في الرؤيا والخلفيات. هذه التصورات والاختلافات، حاول الباحث تبيانها في المبحث الأول مفهوم التناص وآلياته في الخطاب النقدي الحديث، ورأى بأن مفهوم التناص ارتبط بمرحلة ما بعد البنيوية وبالتحديد بالنقد التفكيكي، بعد ذلك، فصل القول في مفاهيم وتصورات عدة لها علاقة بالتناص:

أ – التناص والإنتاجية النصية: تدرج الناقدة جوليا كرستيفا مفهوم التناص، ضمن ما تسميه حيث أعطت بالإنتاجية النصية/ Prodictivité Teztuelle للنص الأدبي، رؤية انفتاحية.

ب – التناص وجمالية التلقي: آثار مفهوم التناص جدالاً ونقاشات عدة. تناوله عدد من النقاد التفكيكيين: دريدا، لتش، هاريمن، وبول ديمن. لكن الناقد يوري لوتمان، حول الجدل الدائر حول هذا المفهوم النقدي الحديث من دائرة الإنتاج إلى دائرة التلقي. وقد ذهب ميشال ريفاتير مذهب لوتمان، وعرف التناص بأنه إدراك القارئ للعلاقة بين نص ونصوص أخرى قد تسبقه أو تعاصره.

جـ – التناص والمتعاليات النصية: قدم الباحث في هذا الإطار التصور النقدي عند جيرار جينيت، باعتباره قام بمراجعة شاملة لمفهوم التناص، اعتماداً على تصور جديد للشعرية متجاوزاً جامع النص كما يسميه جينيت نفسه، إلى ما هو أشمل. إذ يتجلى هذا الأخير في المتعاليات النصية بعد أن استفاد جيرار جينيت من مجموعة المفاهيم المنحصرة في خمسة:

1 – التناص/ Inter Tex tua: يقع بين نصين.

2 – المناص/ Para texte: أو المصاحبات النصية، أو عتبات النص.

يندرج ضمنها: العنوان، العنوان الفرعي، الرسوم.

3 – الميتناص/ Méta textualité: غالباً ما يكون نقداً.

4 – معيارية النص/ Arche textualité: النوع الأدبي الذي ينتمي إليه النص.

5 – التعلق النصي/ Hyper Textualité: تناوله جينيت في كتابه – أطراس –.

إنه علاقة نص معين/ Hyper Texte بنص سابق/ Gypeo Texte/. سماه جينيت بالأدب من الدرجة الثانية.

د – آليات التناص.

تكمن فعالية التناص حسب الباحث، في الدراسة التطبيقية للنصوص، مما يساعد الدارس على التميز بين النصوص المتفاعلة والمتحاورة في النظرية النقدية الحديثة. إن للتناص وظيفة تحويلية ودلالية.

تعتبر الناقدة جوليا كريستيفا من الأوائل الذين أخذوا بمبدأ التحويل/ Teansposition. وأخذ بهذا المفهوم لوران جيني/ Laurent jenny في كتابه – استراتيجية الشكل – بعد ذلك، فصل الباحث القول في العلاقات النصية عند لوران جيني.

أما في النقد العربي الحديث، فقد تم تناول مفهوم التناص نظرياً وتطبيقياً، عند مجموعة من النقاد: صبري حافظ (التناص وإشاريات العمل الأدبي)، محمد مفتاح (دينامية النص)، (تحليل الخطاب الشعري).

أما المبحث الثاني مفهوم التناص ومستوياته في الخطاب النقدي والبلاغي القديم، فقد تناول الباحث فكرة تداخل النصوص في تراثنا النقدي وارتبط بمفاهيم عدة: السرقات الأدبية.

يقول ابن رشيق: «باب متسع جداً لا يقدر أحد من الشعراء أن يدعي السلامة منه» (العمدة، ج 2، ص 1037) لهذا خص الباحث عبدالقادر بقشي مسألة السرقات بالدراسة والاهتمام الأكبر، من خلال ما يأتي:

أ – العلاقات النصية وسؤال السرقات الأدبية: لقد حرص النقاد العرب على التنويه بدور الحفظ والرواية والتشبع بأساليب الدخول في تكوين

الشعراء المجيدين، حتى تتسع حافظتهم وتترسخ النصوص في ملكاتهم، بحيث يسهل النظم على منوالها بعد نسيانها (كما يشير ابن طباطبا العلوي في كتابه عيار الشعر ص: 10).

إن هذا التصور النقدي هو الذي جعل ذلك النموذج الشعري القديم، يفرض سلطته الفنية على كل كتابة إبداعية جديدة. وقد رأى الباحث بأن التعامل مع السرقات في النقد العربي القديم، يتم من زاويتين: الأولى غير فنية والثانية فنية.

انطلاقاً من هذا التصور، ميز الباحث بين السرقات وسؤال الأخلاق والسياسة وسؤال الأدبية. في العلاقة الأولى (السرقات، الأخلاق، السياسة)، حاول الكشف عن الخلفيات الأساسية التي تتحكم في الذهنية العربية وهي تتعامل مع السرقات، فأغلب المؤلفات النقدية التي ألفت في السرقات، كانت نتاج الحركات النقدية التي أثيرت حول شعراء كبار أمثال أبي نواس، البحتري، أبي تمام، المتنبي، إلخ... كما هو شأن المؤلفات التالية: الكشف عن مساوئ شعر المتنبي لصاحب أبي القاسم إسماعيل بن عباد (ت 385هـ)، الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب وساقط شعره لأبي علي محمد بن الحسن الحاتمي (ت 388هـ)، المنصف في نقد وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره لأبي الحسن بن علي بن وكيع التنيسي (ت 392هـ)، الإبانة عن سرقات المتنبي لأبي سعيد محمد بن أحمد العميدي (ت 433هـ). تلتقي هذه الكتابات في وحدة المقصد والدافع، ثم المدخل النظري، تتجلى وحدة المقصد في البنية المبيتة أو المعلنة لإسقاط الشاعر باسم الموضوعية في النقد. أما وحدة الدافع، فقد تجلت في اشتراك هذه الدراسات في وجود دافع غير أدبي يحركها لمساءلة المتنبي في شعره، وتتبع عثراته وسقطاته. وقد فصل الباحث عبدالقادر بقشي القول في هذه الوحدات (المقصد، الدافع، المدخل النظري)، ليخلص إلى أن هذه الدراسات لا تخرج عن كونها

هجوماً على المتنبي الإنسان من خلال شعره. إذا كانت السرقة كما استقرت في المشهد النقدي العربي القديم عند بعض النقاد سؤالاً أخلاقياً وسياسياً، فإنه مقابل ذلك قد تم النظر إليها لدى بعضهم الآخر باعتبارها سؤالاً بلاغياً وأدبياً، تهدف الكشف عن أدبية النصوص والموازنة بين الشعراء.

في العلاقة الثانية (السرقات وسؤال الأدبية) أورد الباحث مجموعة من الأسئلة البارزة على رأسها القاضي الجرجاني الذي اتخذ من السرقات مدخلاً لإنصاف المتنبي الشاعر أمام خصومه وجاء عبدالقاهر الجرجاني فيما بعد وأكد هذا التصور. فقد يتشابه الشاعران في العرض، أما أن يتشابها في إخراج المعنى فذلك محال. بعد ذلك تناول الباحث مستويات التناص في الخطاب النقدي والبلاغي القديم.

ب – مستويات التناص في الخطاب النقدي والبلاغي القديم: لم يقتصر النقاد القدامى على الإقرار بأهمية تفاعل النصوص أثناء عملية الإبداع، بل عملوا على رصد مختلف أوجه العلاقات التي تأخذها هذه النصوص فيما بينها. وقد أعطوا لكل علاقة على حدة مصطلحاً خاصاً، وميزوا بين المحمود منها والمذموم، فتعددت مفاهيمهم ومصطلحاتهم وتسابقوا في توليدها. إن قراءة المؤلفات النقدية والبلاغية التي اهتمت بظاهرة تفاعل النصوص تجعلنا نقف عند جهاز مفاهيمي، تتعذر الإحاطة به، وتدقيق الفروق بين مكوناته، وقد ميزوا بين ثلاثة مستويات فنية:

1 – التناص الدوني: يكون النص اللاحق عاجزاً عن التفاعل بشكل إيجابي مع نموذجه الفني.

2 – التناص بالتماثل: يتمكن فيه النص اللاحق من مسايرة النص السابق ومساواته في إخراج المعنى.

3 – التناص بالاختلاف: يختلف فيه النص اللاحق عن النص السابق.

باعتبار ذلك من شروط الإبداع، وقد أولى الناقد عبدالقاهر الجرجاني أهمية لهذا النوع من التناص والشيء نفسه عند الناقد حازم القرطاجني صاحب – منهاج البلغاء وسراج الأدباء –.

ويخلص الباحث، إلى أن المستويات الفنية السابقة تعكس لنا طبيعة الرؤية النقدية العربية القديمة في متابعتها لحوار النصوص وتفاعلها، وهي رؤية ظلت مخلصة في بعض جوانبها لمبحث السرقات ومحدداته الأخلاقية والجمالية.

إن الشعرية العربية القديمة ونظرية التناص الحديثة، يشتركان في كون تداخل النصوص وترابطها، بشكل سمة فنية مرتبطة بكل كلام كيفما كان نوعه أو جنسه. لكن السرقات تخالف التناص في كونها ذات بعد تاريخي. فيما التناص منهج وظيفي (لا يهتم بالبعد التاريخي). إن المفاهيم التي مكنت التناص من إنجاز تصوره الجديد حول طبيعة العلاقة التي تربط النصوص: المعرفة الخلفية، المبدع، السياق، المتلقي، المقصدية، إلخ....

أما في الفصل الثاني، دراسة نظرية وتناصية للمعارضات الشعرية، فقد عمل الباحث على تبيان أشكال التناص في الدراسات النقدية الحديثة والخطاب النقدي القديم، تمهيداً للوقوف عند مفهوم المعارضة الشعرية باعتبارها محور الدراسة التناصية التطبيقية وقبل الانتقال إلى المستوى التطبيقي – المبحث الثالث من الفصل الثاني – تناول الباحث مبحثين. فصل القول من خلالها في مجموعة من المفاهيم.

في المبحث الأول – التناص إلى المعارضة – ربط الباحث البدايات الهامة لهذا المفهوم بجوليا كرستيفا وميشال ريفاتير. وقد حدد الناقد المغربي محمد مفتاح نوعين أساسيين من التناص: المحاكاة الساخرة وقد سعى بعض الباحثين العرب إلى عقد حوار جدلي بين (النقيضة) والمحاكاة

المقتدية (المعارضة) مقترحات نظرية التناص الحديثة وإسهامات النقد العربي القديم، كما هو شأن صبري حافظ في كتابه (التناص وإشاريات العمل الأدبي) لكن النقد العربي القديم، لا يحمل سوى إرهاصات هذه المفاهيم. إن العلاقة التي تربط المعارضة بالتناص، هي علاقة خصوص بعموم.

أما في المبحث الثاني – التحديد اللغوي والنقدي لمفهوم المعارضة – فقد حدد الباحث مفهوم المعارضة في المعاجم اللغوي (لسان العرب لابن منظور – القاموس المحيط للفيروزبادي، إلخ....).

حددت هذه المفاهيم معنيين للمعارضة، حسي والثاني معنوي. لقد ارتبط مفهوم المعارضة في الخطاب النقدي القديم، بالموازنة بين الشعراء والفاضلة. كان الأصمعي (ت 216هـ)، وأبو عبيدة (ت 207هـ) يقولان عن الشاعر العربي القديم عدي بن زيد: «عدي بن زيد في الشعراء، بمنزلة سهيل في النجوم، يعارضها ولا يجري معها مجراها..» الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، ج 2، ص: 92. بعد ذلك، تناول الباحث المعارضة وإعجاز القرآن. فد تناول علماء إعجاز القرآن مصطلح المعارضة. هذه الأخيرة، تتراوح بين المجاراة والمساواة حيناً والمخالفة حيناً آخر.

إن المدلول البلاغي والنقدي للمعارضة لا يستوي على أفق واحد وهو المساواة، بل يرتبط بمقولة الاختلاف. وقد أدخل عبدالقاهر الجرجاني مفهوم المعارضة في نسق نقدي وإعجازي مشوب بالجدل بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى. وانسجاماً مع مرجعية الأشعرية، وتصوره للمزية البلاغية التي لا تتحقق إلا بالنظم وصور المعنى لا بالألفاظ باعتبارها أصواتاً مسموعة.

أما في الخطاب النقدي الحديث، فقد تناولت الدراسات مفهوم المعارضة من زاويتين:

1 - الزاوية الأولى: تتعلق بالسعي إلى تدقيق الحد الفني لمفهوم المعارضة الشعرية. إن الخطاب النقدي الحديث في تحديده لهذا المفهوم، لم يكن منسجماً، بل تعددت مفاهيمه وتنوعت تصوراته حول المقولات الأساسية والضرورية لتحققه.

2 - الزاوية الثانية: ترتبط بالبحث في إطار أنسب لدراسة هذه الظاهرة، يتجاوز مفهوم الموازنة الذي صاحب نشأتها ويراعي خصوصيتها التناصية. لذا نجد بعض الباحثين يقترحون بدائل مختلفة عن مفهوم المعارضة، على نحو ما ذهب إليه محمد بنيس، حيث استبدل هذا المفهوم بآخر، تجلى في مفهوم النص الغائب. وقد حدد الباحث مفاهيم أخرى، تتقاطع مع مفهوم المعارضة: المعارضة والنقيضة، المعارضة والسرقات. وحتى لا يبقى كلام الباحث نظرياً، (كما أشار هو نفسه) فقد سعى إلى تعميق المعرفة بموضوع التناص وآليات اشتغاله في الخطاب النقدي.

يتجاوز المستوى النظري، إلى تحقيق دراسة تطبيقية وتناصية للمعارضة الشعرية، تكشف عن تفاعل السابق واللاحق وجدل القديم والحديث في صنع الذاكرة الفنية، وذلك من خلال المبحث الثالث - آليات التناص في دراسة المعارضات الشعرية -.

تناول الباحث في هذا المبحث: الصورة التشبيهية، النقل الفني دراسة في الاستشهاد الشعري أو التنصيص والرمز الصوفي، العكس الفني.

أ - الصورة التشبيهية:

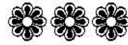
تشمل التشبيه والتمثيل والاستعارة، تتفرع عنها جل محاسن الكلام، ويختلف توظيفها من شاعر لآخر، حسب طبيعة العلاقات التناصية التي

تجسدها النصوص المتعارضة. وفي هذا السياق، تناول الباحث التشابيه الجاهزة من البساطة إلى التركيب. وقف عند الشاعر أبي الحسن الإستجي (النص المعارض) والشاعر أبي بكر بن القوطية (النص المعارض) كما تناول الاستعارة والتمثيل من البساطة إلى التركيب وكذا الاستعارة وتراكب الصور. ويجمل الباحث القول بأن الشاعر في معارضته الذاتية استطاع أن يتصرف في مكونات الصورة الأصل بكيفية فنية مختلفة، مكنته من إضافة لبنة جديدة إلى التصوير البياني العربي القديم. إن هذا ما يؤكد أن المعارضة الشعرية - كما تحققت في هذا السياق - ليست مجرد وسيلة فنية لتأكيد المشابهة مع مكونات النص النموذج، بل هي مسلك قرائي وتناصي يروم تحقيق الاختلاف على جميع المستويات الفنية. أما بالنسبة للنقل الفني (دراسة في الاستشهاد الشعري أو التنصيص والرمز الصوفي) فقد تناول الباحث من خلالها: المعارضة الشعرية/ Pastiche والاستشهاد الشعري أو التنصيص Ciration، مستويات الاستشهاد أو التنصيص وآليات التناص، التنصيص بالمصراع الواحد، التنصيص بالمصراع المتعدد أو عدة أشطر، التنصيص بالبيت الواحد، التنصيص بعدة أبيات. ليخلص في هذا الإطار إلى كون الدراسة التناصية للاستشهاد الشعري أو التضمين هي أن النص المعارض في هذا النمط من التناص هو عبارة عن استعارة موسعة لمكونات النص المعارض وقد ثبت أن المعارض لم يكتف بنقل النواة المعنوية من جهة إلى أخرى، بل سعى إلى توفير الشروط الفنية لهذا النقل، بشكل يجعلها عنصراً مساهماً في تنمية المكونات الفنية والدلالية لنظامها الفني الجديد.

حين انتقل الباحث للحديث عن المعارضة الشعرية والرمز الصوفي تناول الاغتراب الصوفي وأهم مظاهره، والسياق الروحي والصوفي الذي تتحرك في إطاره النصوص المعارضة، من خلال مجموعة من النصوص لشعراء بارزين: ابن عربي، إلخ.... إن هذه العملية التناصية تؤدي وظيفتين:

الأولى خارجية وهي وسيلة تعبير عن الحب الإلهي الساري في كل الكائنات، الثانية نصية جمالية.

كما تناول الباحث مواضيع أخرى، شكلت أساس المعارضة الشعرية، ليست مجرد مسلك تناصي يكتفي بالتشابه مع مكونات النموذج التراثي، وتقديس عناصره، واجترارها، بل هي قراءة تحويلية تسعى لاستكشاف مناطق اللاتحقيق فيه، ورتق فجواته وبياضاته على نحو يساهم في تحقيق الاختلاف وإعادة بناء الذاكرة الفنية من جديد.



–) **قراءة لكتاب**: الدكتور بقشي (عبدالقادر)، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، ط 1، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007.